

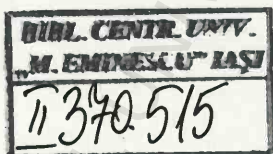
MARIAN BĂNICĂ

**CONDIȚIA VALORII
REPERE ISTORICO-FILOSOFICE**

II 370.515



Editura Universității din Pitești
2005



MARIAN BĂNICĂ

CONDIȚIA VALORII
REPERE ISTORICO-FILOSOFICE



Editura Universității din Pitești
2005

MARIAN BĂNICĂ (n. 1954) este profesor conferențiar la Universitatea din Pitești. Este doctor în filosofie al Universității din București cu lucrarea *Valoare și sistem în filosofia românească din secolul XX* (aprilie 1984), conducător științific, acad. Alexandru Boboc. Autor al volumelor *Valoare și sistem* (1997), *Elemente de filosofie și axiologie românească* (2000). A publicat numeroase studii și articole pe teme de filosofie, istoria filosofiei, logică, axiologie și traduceri de specialitate din limbile engleză și franceză. A contribuit nemijlocit la înființarea specializării *Filosofie* în Universitatea din Pitești, ca șef de catedră (2000-2004). A coordonat și editat mai multe volume de studii din seria *Științe socio-umane* care apare la Universitatea din Pitești.

149192

MARIAN BĂNICĂ

✓

CONDIȚIA VALORII
REPERE ISTORICO-FILOSOFICE

Cuvânt înainte de
Acad. ALEXANDRU BOBOC



383373
B.C.U. IASI

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN PITEȘTI
2005

1 0 259 2002

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BĂNICĂ, MARIAN

Condiția valorii: repere istorico-filosofice/

Marian Bănică. – Pitești: Editura Universității din
Pitești, 2005

Bibliogr.

ISBN 973-690-365-6

94(100)

MARIAN BĂNICĂ
CONDIȚIA VALORII. REPERE ISTORICO-FILOSOFICE.

© Editura Universității din Pitești, 2005

Editura Universității din Pitești
Str. Târgu din Vale, nr. 1,
110040, Pitești, jud. Argeș, România
Tel./Fax: 40 48 216 448

Tipar executat la: **S.C. TIPARG S.A.** Pitești

ISBN: 973-690-365-6

1 6. SEP. 2005

*Părinților mei
Ecaterina și Dumitru*

Cuvânt înainte

Condiția valorii. Repere istorico-filosofice este o istorie bine documentată (și bine scrisă) a reflecțiilor ce gravitează în jurul temei “valoare și valorizare”, cu accent pe studiul valorilor teoretice (“lecție” dată de H. Rickert). Altfel spus, *Repere* prezintă “condiția valorii”, nu repere în teoria (sau geneza acesteia) valorilor, ceea ce constituie (într-adevăr) condiția înțelegerii studiului valorilor în istoria cugetării. Aici se situează, de fapt, contribuția autorului Marian Bănică – un condei avizat în propunerea reflecției asupra problemei valorii, reflecție care trebuie să privească mai întâi “condiția” valorii în evoluția gândirii și apoi valoarea în sistemul culturii.

Atrage atenția valorizarea (cu nuanță și discernământ) marii creații teoretice europene și înțelegerea în această valorizare a contribuțiilor românești.

Totul constituie un îndemn spre studierea creațiilor teoretice mai puțin cunoscute (sau chiar, pentru publicul larg, necunoscute!), ceea ce are virtualitatea de a contribui la transformarea viziunii (prea globale!) lumii de azi asupra valorilor. Autorul are un autentic spirit de discernământ, susținut de prețuirea marilor împliniri ale geniului uman și, mai ales, de grija de a nu uita nimic din ceea ce este valoare ca atare. Rămân aici cumva de referință versurile lui Marin Sorescu: “Ne scapă mereu ceva din viață, / De aceea trebuie să renaștem / Mereu ...” Și nici nu poate fi altfel, renaștem, sub semnul valorilor, al “condiției valorii”.

Pitești, 25.01.2005

Acad. Alexandru Boboc

Introducere

PHILOSOPHIA PERENNIS ȘI AXIOLOGIA

Prin tradiție, din antichitate filosofi au identificat universalul cu raționalul și pe acesta cu necesarul și obiectivul, cu absolutul, iar particularul (individualul) cu empiricul, subiectivul și relativul. Pentru Socrate, Platon sau Aristotel, raționalul era universal, necesar, obiectiv, absolut, chiar dacă, pentru Platon, era transcendent, iar pentru Aristotel, immanent.

Raționaliștii moderni au considerat adevărurile analitice ca necesare, obiective, absolute. Leibniz împărțea adevărurile în *vérités de raison* și *vérités de fait*. Numai „adevărurile de rațiune” (tautologii) sunt certe, fiind analitice, rezultând din principiul logic al (non)contradicției. Este cazul adevărurilor logico-matematice. Adevărurile analitice sunt necesare, obiective, absolute, valabile în „toate lumile posibile”.

Kant a încercat să demonstreze că adevărurile oricărei științe nu sunt *analitice* (tautologii), căci n-ar îmbogăți în nici un fel cunoașterea, ci *sintetice*, dar și *a priori* (*sintetice a priori*), pentru că sunt fundamentate de formele a priori ale *sensibilității pure* și ale *intelectului pur*. Prin aceasta, ele sunt obiective, necesare, adică absolute.

În logica matematică există trei categorii de formule bine formate (fbf): (1). *legile logice (tautologii)* – sunt totdeauna adevărate, indiferent de adevărul elementelor care compun întreaga formulă ($p \vee \sim p$); (2). *contradicțiile logice* – sunt

totdeauna false ($p \& \sim p$); (3). *formule realizabile* – uneori adevărate, alteori false: dacă p , atunci q , ($p \rightarrow q$).

În concepția logiciștilor, dacă valoarea de adevăr a unei expresii este independentă de valoarea alethică a componentelor ei, expresia este *analitică*. În caz contrar, expresia este *sintetică*. Toate propozițiile sintetice exprimă extralogicul (legături posibile), ca legi ale altor științe.

Propozițiile logice sunt analitice. Atunci și propozițiile matematicii sunt analitice, deoarece la baza propozițiilor matematice stau propozițiile logice (Russell). Propozițiile logice și propozițiile matematice pot fi cunoscute *a priori*, căci adevărul lor este independent de orice experiență. Poziția logicistă este aproape de teoria „reminiscenței” din dialogul *Menon* al lui Platon.

Există, oare, adevăruri analitice, valabile pentru toate lumile posibile? Cum sunt posibile cunoștințele sintetice *a priori*? Raționaliștii n-au rezolvat niciodată mulțumitor aporii celebre (Eubulide, Epimenide, Burali-Forti, Cantor, Russell, Richard, Zermelo-König, Berry, Grelling-Nelson, Skolem etc.). Probleme de tipul *futura contingentia* se pare că scapă principiilor logice, după cum și relația completitudine-decidabilitate în orice sistem axiomatic (K. Gödel). Profesioniștii ai logicii din toate timpurile au plătit scump încercările lor orgolioase de a rezolva astfel de *insolubilia* (Philetas din Kos, Crates, G. Frege etc.).

Pe de altă parte, empiriștii au constatat de mult că bătrânul „bun simț” trădează. Căci, cum se poate admite, de pe poziții empiriste, „teoria indeterminării” a lui Heisenberg, sau că protonul, în acceleratoarele de particule, elimină instantaneu zeci și sute de particule și antiparticule, care se unesc pe loc și dispar ca fantomele? (Fapt dovedit, coliziunea a două particule elementare dă naștere unei mulțimi de particule noi, printre care se găsesc și cele de la început, care se unesc instantaneu). De asemenea, cum se

poate constata prin simțuri că, în cosmos, quasarii, având dimensiuni relativ reduse, emană de o sută de ori mai multă energie decât galaxiile compuse din miliarde și miliarde de stele? Cum să cunoști (percepi) universul pluridimensional, „paralel” cu universul nostru tridimensional, dar micșorat până la „dimensiuni” subnucleare?

Desigur, un adevăr deplin este un adevăr cert. Dar se poate spune și că un adevăr este adevăr independent de verificare. El devine însă cert, capătă funcționalitate, numai după verificare. Însă certitudinea adevărului este încărcată cu subiectivitate umană, este limitată de mijloacele obiective și subiective de care dispune omul. Adevărul însuși pare, sau chiar este, doar o dimensiune omenească a realității.

Din perspectivă gnoseologică, adevărul este proces, funcție, cu punct de plecare ontic. Este desfășurare (diacronie) și evidență (sincronie). Ontologic, adevărul este autonom față de toate celelalte valori fundamentale, care au și ele propria autonomie. În semnificațiile sale umane, un adevăr își manifestă funcționalitatea doar în corelație cu celelalte valori din sfera umanului, a „realității conștiinței” și a „conștiinței realității”. Metafizica are întotdeauna în vedere absolutul adevărului, spre deosebire de științe, care se ocupă de funcționalitatea (relativul) adevărului. Gnoseologia este *filosofie* când privește ontologic (absolut) adevărul, și este *știință* când adoptă perspectiva funcțională (relativă) asupra acestuia. Din perspectiva științei, adevărul este funcționalitate (relativ), iar din perspectiva metafizicii (filosofiei), el este ontic (absolut).

După cum se exprima C. Noica, „în știință e vorba despre lucruri, chiar atunci când se vorbește despre om”, pe când „în filosofie este vorba despre om, chiar atunci când se vorbește despre lucruri”.

Pentru metafizician, Omul este Ființa, iar Ființa este Totul. Căci, ce sunt substanța, cantitatea, calitatea, relația,

locul, timpul, poziția, posesia, acțiunea, pasiunea și altele, oricâte, fără Ființă, fără Om? Ființa este Adevăr și acesta este Bine, Frumos, Dreptate, Pioșenie etc. Metafizica aspiră la cuprinderea Ființei infinite, devenind ea însăși universală, absolută, infinită. Metafizicianul studiază „ființele ca ființe”, natura substanței *sub specie universalitatis*. El stabilește „principiile cele mai sigure ale tuturor ființelor, legile ființei care sunt totodată și legile gândirii” (Aristotel). Principiile metafizice sunt valori, iar valorile sunt pentru om ca stelele pentru marinari. Deși nu le atinge niciodată, omul se orientează după ele (Kant). Până a deveni metafizică, filosofia a fost mit, credință, legendă, poem, cugetare, eres etc., adică protofilosofie, cu atât de multe presupuse.

Omul este o ființă metafizică. El nu poate exista și avea liniște fără o conștiință lucidă de sine, fără o filosofie. Filosofia cercetează supozițiile noastre fundamentale și caută temeiuri pentru ceea ce poate fi admis. Platon afirma că „filosofia este cel mai prețios dar ce le-a fost dat muritorilor de către zei”. În dialogul *Republica*, încercând descifrarea semnificațiilor termenului de „filosof”, descoperitorul „Ideii” puncta: „Filosofii sunt în stare să perceapă ceea ce rămâne la fel, egal cu sine [...] Vom spune, așadar, și despre filosof – iubitorul de înțelepciune – că el dorește înțelepciunea în întregul ei, și nu că, în parte, o dorește, în parte, nu”. Filosoful român, Constantin Noica sintetiza: „filosofia este ideea care se ridică la puterea întregului, a lumii ca totalitate și totodată una din formele de întoarcere a omului la sine, a conștiinței de sine”.

Pentru Aristotel, „filosofia este știința adevărului [...] este știința teoretică a primelor principii și a primelor cauze”. Pentru om există doar două posibilități: să aibă o poziție filosofică sau să nu aibă o poziție filosofică. Numai că, oricare din cele două premise ar accepta, concluzia este inevitabil aceeași: omul face filosofie. Pythagoras aprecia că

numai *zeul* este înțelept (*sophos*), în timp ce omul poate aspira doar la a fi iubitor de înțelepciune (*philosophos*). Herodot, în *Istorie*, relatează întâlnirea dintre înțeleptul Solon și regele Cressus, care îl întâmpină cu cuvintele: „am auzit despre tine că te ocupi de cercetarea celor din cer și de pe pământ. Am auzit că ești filosof”.

Cunoașterea de sine a omului este pentru Socrate condiția virtuții, a adevărului și a binelui suprem (*Cunoaște-te pe tine însuși* scria pe frontispiciul templului lui Apollo și va deveni deviza filosofiei socratice). Cicero spunea despre filosofi (Pythagoras) că nu urmăresc nici aplauze și nici câștig, ci sunt doar spectatori care examinează cu luare aminte *ce* se întâmplă și *cum* se întâmplă. În *Manualul*, Epictet aprecia că „începi să simți că devii filosof atunci când cineva spune despre tine că nu știi nimic și tu nu ești mișcat de această afirmație”, căci cel care face progrese în înțelepciune nu critică pe nimeni, nu laudă, nu mustră, nu vorbește nimic despre el. Înțeleptul știe că numai fapta chibzuită contează. Restul e lăudăroșenie.

Filosofia implică o anumită înțelegere a condiției umane, conferind repere și stimulente libertății de acțiune. Pentru Karl Jaspers, „filosofarea este ca o trezire din starea de dependență față de nevoile vieții”, iar „a face filosofie înseamnă a fi pe drum”. În *Recesivitatea ca structură a lumii*, Mircea Florian scria că „singurele puteri omenești la a căror creștere poate ajuta filosofia, prin rosturile și felul ei de a fi, sunt două: cunoștința clară și voința de a fi liber”.

Condițiile de posibilitate ale existenței, cunoașterii, valorizării și acțiunii umane nasc un gen de probleme care nu pot fi abordate nici prin mijloace empirice sau experimentale, nici prin demonstrație matematică și calcul, *problemele filosofice*. Ce este timpul? Ce este devenirea? Ce este adevărul? Ce este libertatea? Ce sunt valorile? etc. Cum enunța Im. Kant, cele patru întrebări fundamentale la care

are de răspuns filosofia sunt: 1. Ce pot să știu? (*Critica rațiunii pure*); 2. Ce trebuie să fac? (*Critica rațiunii practice*); 3. Ce îmi este îngăduit să sper? (*Critica puterii de judecată*); 4. Ce este omul? (*Antropologia din punct de vedere pragmatic*).

Prin *arie*, întrebările filosofice vizează universul ca totalitate, prin *natură*, sunt întrebări-limită, prin *referențial*, sunt variațiuni ale temei condiției umane, prin *rost*, construiesc repere valorice.

La începuturi, filosofia cuprindea totalitatea cunoștințelor omenești. La primii filosofi greci (Thales, Anaximandros, Anaximenes, Heraclit, Parmenides, Anaxagoras etc.), filosofia însemna cunoașterea universului, a naturii (*physis*). Cu sofistii și Socrate, filosofia „coboară din cer pe pământ” (Cicero) și se concentrează pe cunoașterea omului (*Cunoaște-te pe tine însuși*), făcându-și apariția preocupările de logică, etică, gnoseologie, politică, retorică etc.

Cu Platon și Aristotel, filosofia va deveni un domeniu care studiază *ființa ca atare*, „în general”, *existența ca existență*. În Evul Mediu, filosofiei i s-a permis să fie doar „*ancilla teologiae*”. În Renaștere și în epoca modernă, filosofia își recapătă autonomia față de religie și din trunchiul metafizicii se desprind științele: fizica (sec. al XVI-lea – Galilei), astronomia (sec. al XVI-lea – Copernic), chimia (sec. al XVIII-lea – Lavoisier), biologia (sec. al XIX-lea – Lamarck, Darwin), apoi economia politică, psihologia, sociologia etc.

Începând cu secolul al XVII-lea se remarcă reapariția pozițiilor sceptice cu privire la virtuțile de cunoaștere ale filosofiei, contrapuse celor ale științelor. Newton nu se sfia să scrie „Fizică, ferește-te de metafizică!”, iar Im. Kant se considera obligat să caute alte rosturi pentru metafizică, decât cele tradiționale: „Metafizica nu este posibilă ca știință, ci este posibilă doar ca filosofie transcendențială care să aibă ca obiect descifrarea modului cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*, cum sunt posibile cunoștințele valabile.

Scopul filosofiei trebuie să fie acela de a feri rațiunea de erori.”

Desigur, relația filosofiei cu experiența este mai ales mediată, chiar multiplu mediată. Categoriile filosofice, fiind de maximă generalitate, nu se pot defini prin genul proxim și diferența specifică, ci prin raportarea la corelativi: materie/spirit, necesitate/ întâmplare, esență / fenomen, cultură/natură etc.

În timp ce știința își propune să verifice, să testeze tot ce enunță, filosofia extrapolează dincolo de experiență, construiește teorii speculative, propune opțiuni axiologice. Jean Piaget aprecia că filosofia este „o luare de atitudine raționată față de totalitatea realului”, deosebită de poziția practică (știința) sau afectivă (arta), ori religioasă (credința).

Observând că filosofia folosește concepte deschise, cu înțelesuri fluide, care pot duce uneori la posibilitatea unor răspunsuri diametral opuse, ce intră mereu în dispută, teza și antiteza considerându-se la fel de îndreptățite să-și caute temeiurile raționale și argumentele, în secolul XX Edmund Husserl a încercat să transforme filosofia în știință riguroasă, *fenomenologia*, nereușind (ca și Descartes în secolul al XVII-lea). Heidegger, elevul lui Husserl, împrumutând metoda reducției fenomenologice, ajunge să creeze concepția existențialistă, atât de diferită de idealul „științei riguroase”.

Sentența lui Bertrand Russell, conform căreia „omul de știință va ajunge să spună totul despre nimic, iar filosoful, nimic despre totul”, din fericire, se pare că nu se va adevăra vreodată, căci, așa cum spunea Kant, „nu putem învăța filosofia, ci numai să filosofăm”, filosofia fiind „o îndeletnicire cu sinele, nu cu lucrul” (C. Noica), implicând dezacordul spiritelor. Filosofia mediază între formele culturii, începând cu știința și terminând cu mitologia, religia și arta. Ea ierarhizează și valorizează formele existenței, cunoașterii,

culturii și civilizației din perspectiva omului și a condiției umane.

Fr. Nietzsche, în *Așa grăit-a Zarathustra*, pune în valoare condiția paradoxală a identității, unitatea și diversitatea spiritului filosofic: „Acum eu vă poruncesc să mă pierdeți pe mine și să vă găsiți pe voi; abia atunci când voi toți mă veți fi renegat pe mine, mă voi întoarce eu printre voi”.

Ca necesară conștiință de sine a unei culturi, filosofia a fost întotdeauna garantul civilizației autentice. Filosofia a traversat, inevitabil, și epocile de criză social-istorică și culturală, încercând să opună milenara ei axă de valori convulsiilor și bulversărilor, golirii de sensul real și confuziei valorilor, disipării energiilor, eroziunii profunde și falsificării idealurilor.

Marii filosofi au fost dintotdeauna și corifei ai umanismului, pătrunși de iubirea pentru semenii, pentru *adevăr, bine și frumos*. Dacă filosofii au avut și limite, acelea au fost, mai ales, limitele epocii lor. Istoria filosofiei stă mărturie. După cum scrie Lucian Blaga, fiorul metafizic l-a consacrat pe *om* ca ființă unică în univers, căci valorile filosofice perene sunt adevăratele stele „care-i luminează numai lui, stele interzise fiarelor din peșteri și îngerilor din cer, deopotrivă”.

Demersul nostru debutează prin punctarea semnificațiilor axiologice existente în creații culturale și filosofice antice (Orient și Grecia). Pentru că filosofii antici greci sunt considerați, pe drept, „răspunzători” pentru toate marile teme, *in nuce*, ale filosofiei universale ulterioare, am considerat justificată prezentarea, chiar succintă, a contribuției acestor adevărați „eroi ai libertății spiritului”, exploratori ai condiției umane.

Filosofii naturaliști greci (*physiologoi*) considerau că „principiile tuturor lucrurilor sunt numai de natură materială” (Aristotel, *Metafizica*, A, 3, 983 b) și că lucrurile apar și

dispar în principiul lor material – apă, la Thales, *infinitul-indefinit (ápeiron)*, la Anaximandros, *aerul*, la Anaximenes – că sunt transformările unei substanțe indestructibile, care, în ciuda determinărilor diverse, rămâne identică cu sine. Spre deosebire de *theológoi*, care dădeau lumii o explicație mitologică, filosofii naturaliști credeau în raționalitatea naturii, conform cu un ansamblu de legi imanente, în care *timpul face dreptate*, instituind ordine (*kósmos*) conform regulii, legii divine (*diké*) într-o reîntoarcere inevitabilă la și în principiul inițial.

Lucrurile apar și dispar, cum spune Anaximandros, *Katà chreón* (cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 1, Weidmannsche Buchhandlung, 1934, Berlin, p. 89). Influența eticii mitologice asupra primilor *physiológoi* este evidentă la Anaximandros, pentru care *existența* unor lucruri este, pentru altele, *limită* a libertății, pentru care lucrurile trebuie să „plătească” altora despăgubire (dreaptă), conform legii imanente (*diké*) pe care o aplică *Timpul*, ca judecător suprem. Este traducerea metafizică (ontologică) a mitologicului existent la *theológoi* lirici.

Astfel, pentru Pherekydes, Zas și Chronos existau dintotdeauna și Chthonia la fel, însă Chthonia a căpătat numele Γη = Gê (*pământ*), de vreme ce Zas i-a dat acesteia în dar pământul (Diels, I, p. 47, cf. *Herodian*, II, p. 6, 15, Diogenes Laertios, I, 119).

„Pherekydes spune că principiile sunt Zas și Chthonia și Chronos: Zas este văzduhul, Chthonia pământul, Chronos este timpul; văzduhul este cel ce acționează, pământul, cel ce suportă acțiunea, iar timpul, elementul în care se desfășoară toate cele câte se petrec” (Hermias, *Irrisio gentili philosophorum*, 12, (D. 654)).

„Când unii dintre acești teologi au început să se influențeze reciproc și să nu le mai redea pe toate în chip mitic, ca Pherekydes, de pildă, s-au găsit și alții care să

considera că primul creator [adică Zeus] este supremul Bine, așa cum cred Magii” (Aristotel, *Metafizica*, XIII, 4, 1091 b).

Apa lui Thales și *aerul* lui Anaximenes sunt *natura definită* (*phýsis horisméne*), arată calitatea și nu cantitatea. La Anaximandros, *apeiron*, care înseamnă „ilimitat” și, deci, infinit, materia fundamentală, este *definită* metafizic (ontologic), chiar dacă realitatea (ontic) este apreciată ca *indefinită*.

Apeiron-ul înseamnă pasul pe care îl reușesc *physiologoi* de la individualul concret al cunoașterii perceptive (nemijlocite), la particularul abstract al reprezentării, care este universalul concret, ca posibilă *imago* a abstractului.

Primii materialişti ionieni erau *theologoi* prin tradiția formării lor intelectuale, dar *physiologoi* prin modul de abordare a realității. Thales a prezis prin calcul astronomic și matematic o eclipsă de soare, Anaximandros a fost primul cartograf din istoria grecilor, iar Anaximenes a prefigurat teoria refracției și condensării.

Sinteza pozițiilor de *theologoi* și *physiologoi* i-a transformat pe cei trei milesieni în primii *philosophantes* ai grecilor, cei care transformă cauza naturală în principiu ontologic, realitatea diversă din *haos* în *kósmos* ca ordine universală (*Kósmos tónde* = „universul acesta”, cum spunea Heraclit).

Prin reinterpretarea dreptății ethologice și mythologice ca dreptate ontologică bazată pe legi necesare (*diké* și *chreón*) și pe o forță obiectivă (timpul), se deschide calea transformării cunoașterii în știință, a cosmogoniei în cosmologie, a cutumelor în legi juridice, a moralei în etică, a ordinii gentile în ordine politică etc.

Prin filosofi naturaliști milesieni se realizează trecerea de la intuiția senzorială la cunoașterea rațională, de la observația fenomenală, întâmplătoare, la surprinderea necesității obiective prin ipoteze științifice și filosofice, prin construcția abstractă, a universalului. Pe de o parte, drumul cunoașterii de la fapte la abstracțiile lor logice presupunea ca

etapă necesară imaginarul simbolic (universalul concret) al mitologiei și artei. Pe de altă parte, drumul înțelegerii și argumentării universalului abstract a necesitat dese replieri ale rațiunii de la conceptele metafizice și științifice, la imaginarul (simbolistica) mitologiei și artei.

Kósmos-ul, ca ordine, ca proporție, ca raționalitate, dar și ca temei al frumuseții (podoabă) și rezultat al dreptății, în filosofia greacă veche își are sorgintea etimologică în *Katà kósmōn* = „în ordine, cum se cuvine” (*Odissea*, 8, 489), dar și în organizarea și structura calului troian al lui Epeios (*hippon kósmōn douratéou* – idem, 8, 492), instrument al amăgirii, al iluziilor amarnic spulberate, ascunziș al primejdiilor de moarte.

Filosofia greacă veche va da glas prin Pythagoras, Heraclit și Parmenides la trei abordări și înțelegeri diferite ale ideii de *ordine* (*kósmos*): 1) ordinea ca *proporție* cantitativă justă (numerică); 2) ordinea ca *lógos*, rezultantă a sciziunii unitarului în contrarii în dispută și, în același timp, în unitate și 3) ordinea ca *unitate* identică cu sine, absolută, nelimitată și imobilă, ceea ce implica necesar și ideea de *dreptate* : 1) dreptatea ca *măsură*, 2) dreptatea ca *alternanță* și 3) dreptatea ca *dat imuabil*. Înțelegerea diferită a ordinii și dreptății la cei trei filosofi reprezintă tot atâtea perspective și abordări filosofice și asupra *adevărului*, *binelui* și *frumosului*, adică atitudinile axiologice fundamentale pe care le va promova și instrumentaliza antichitatea greacă și pe care vor încerca să le argumenteze filosofii greci ulteriori.

Accesul la valori, sinonim cu dezalienarea, cu apropierea, dar și creația valorii, reprezintă un uriaș salt în libertate, cunoaștere și acțiune, pentru că valorile sunt cele sub semnul cărora stă însăși devenirea Omului.

Emil Cioran scrie că „filosofia nu dispune de nici un adevăr. Dar nimeni nu va intra în lumea adevărilor dacă n-a trecut prin filosofie”. Astăzi, mai mult ca oricând,

procesul de universalizare a valorilor implică, pe lângă alte abordări (antropologică, sociologică, gnoseologică, politologică etc.), și una specific *axiologică* (filosofică).

Fără o conștiință de sine, din perspectiva supozițiilor metafizice și a temeiurilor prin care construim și admitem viitorul, nu putem înțelege nici reasezările și resemnificările ce se produc, în mod obiectiv, în domeniile vieții, ale culturii și civilizației contemporane.

La jumătatea secolului al XIX-lea, în Germania, apar noi domenii și noi problematici filosofice precum *axiologia* (H. Rickert, W. Windelband) și *filosofia culturii* (Fr. Nietzsche).

În actualitatea metafizicii se pătrunde azi prin axiologie. Windelband susținea chiar că filosofia este prin excelență un domeniu al axiologiei, căci ea reprezintă, în fapt, „o hipostaziere a idealurilor umane”. Concept de maximă complexitate, *valoarea* fascinează deopotrivă gândirea, voința, sentimentele, interesele.

Viața societății omenеști evoluează, în mod obiectiv, spre promovarea unor valori îmbogățite în conotațiile lor privitoare la autenticele idealuri, ca forțe catalizatoare, cu puternice izvoare afective, voliționale, raționale, ce pun în mișcare oamenii, ideile, polarizând energiile și anticipând evoluția socială. Marile epoci de înflorire a istoriei popoarelor lumii au beneficiat de *valori-idealuri* puternic afirmate și larg acceptate, care au conferit sens și funcționalitate tuturor celorlalte valori.

Până când apare axiologia, atitudinea față de valoare, de la adulație patetică, la nihilism sceptic și auster, a înlocuit însă cunoașterea autentică a valorii.

Necesitatea cunoașterii și valorificării moștenirii filosofice din perspectivă axiologică decurge din nevoia perenă de filosofie, dar și din necesitatea reclădirii filosofiei contemporane pe fundamentul aspirațiilor legitime spre adevăratele

idealuri, prin interacțiunea complexă dintre universal și specific.

Tradiția autentică a filosofiei românești și-a demonstrat virtuțile, aducând contribuții originale la întregirea tezaurului filosofiei universale, ceea ce a determinat prezența a numeroși gânditori români ca: Nicolaus Olahus, Dimitrie Cantemir, Nicolae Bălcescu, Titu Maiorescu, Vasile Conta, Mihai Eminescu, C. D. Gherea, A. D. Xenopol, C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, Petre Andrei, P. P. Negulescu, Dimitrie Gusti, Mircea Florian, Lucian Blaga, Emil Cioran, Tudor Vianu, Mircea Eliade, Constantin Noica ș.a. în dezbateră europeană de idei.

Axiologii români Petre Andrei, Tudor Vianu, Lucian Blaga, dar și alții cu preocupări în axiologie (A. D. Xenopol, E. Speranția, V. Pârvan, E. Lovinescu, M. Florian, Mihai Ralea etc.) vor evalua critic în scrierile lor *psihologismul* (Ch. Ehrenfels, K. Gross, Th. Lipss ș.a.), *obiectualismul* (Brentano, Meinong), ca și *autonomismul* școlilor neokantiene și fenomenologice (Rickert, Windelband, Scheler, N. Hartmann), reținând ca fecunde pentru dezvoltarea axiologiei distincția dintre valori, bunuri, lucruri și aprecieri și posibilitatea integrării valorilor într-un sistem, sub forma genurilor de valori (morale, politice, artistice, religioase etc.), chiar dacă, așa cum scria Rickert, valoarea este sens în sine, caracteristica ei nefiind existența, ci *valabilitatea*.

Lucrarea de față încearcă să evidențieze câteva din cele mai semnificative momente ale gândirii filosofice românești prin raportări și analize asupra contribuțiilor sale la îmbogățirea tezaurului metafizicii, cu accent pe axiologia dezvoltată în operele a trei gânditori din secolul XX: Petre Andrei, Tudor Vianu și Lucian Blaga.

Confruntarea de idei cu reprezentanții de marcă ai filosofiei europene a sfârșitului de secol XIX și ai secolului XX ca Rickert, Windelband, Husserl, Scheler, Spencer,

Tarde, Durkheim, Levy Bruhl, Spengler, N. Hartmann ș.a. a permis gânditorilor români să desprindă cu claritate problema esențială a axiologiei, dihotomia *obiectivitate-funcționalitate* sau *valabilitate-funcționalitate*. Ontologia valorii este analizată și de axiologii români ca derivând din principiul kantian al *autonomiei voinței*.

Datorită unor exigențe de ordin obiectiv și subiectiv, nu ne vom opri decât în treacăt asupra concepțiilor altor gânditori români, într-o schiță a evoluției filosofiei românești, începând cu primele manifestări ale umanismului din secolul al XVI-lea și până la problematica din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, reflectată în creații reprezentative pentru acele epoci, într-o încercare de a sublinia că rezultatele cu adevărat remarcabile ale gândirii filosofice românești din secolul XX au un solid „substrat metafizic”.

Lucrarea de față, susceptibilă de îmbunătățiri și completări, încearcă o reinterpretare a conceptului de valoare din perspectivă ontologică.

PARTEA I

ÎNȚRE MÝTHOS NECESAR ȘI RAȚIUNEA SUFICIENTĂ

Capitolul I DE LA MÝTHOS LA LÓGOS

Istoriografia filosofică este încă marcată de disputa, cu rădăcini în antichitate, între un curent, care consideră că filosofia își are izvoarele în Orient și altul, care argumentează că filosofia s-ar datora exclusiv geniului vechilor greci. Hegel, susținător al celei de-a doua poziții, contestă filosofia Orientului pe motiv că acesta nu a cunoscut niciodată libertatea, filosofia fiind expresia geniului uman liber, condiție asigurată în antichitate doar de democrația polisurilor elene.

I.1. Orientul

I.1.1. *Mesopotamia*. Sumerienii („capetele negre”) au edificat în sudul Mesopotamiei o civilizație înfloritoare, precum, în nord, akkadienii. Legenda spune că în orașul Eridu ar fi trăit Adapa, primul om. În mileniul III î.H. capitala caldeenilor era orașul Ur, „patria lui Abraham”. Orașul-capitală a întregii Mesopotamii avea să fie însă Babilon („poarta zeului”) – Babylon, în limba greacă. Aici au existat celebrul turn, înalt de 90 m (sau 200, după unii), celebrele grădini suspendate ale Semiramidei etc.

Mesopotamia a dat umanității, mai ales după unificarea sa politică, administrativă, juridică și religioasă de către Hammurabi (1792 – 1730 î.H.), capodopere ale mitologiei,

religiei, dreptului etc., considerate elemente protofilosofice, dovedite ca necesare cristalizării filosofiei conceptuale.

Poemul *Enuma elish* (*Când sus*), numit astfel după cuvintele cu care începe, este cosmogonia mitografică oficială a Mesopotamiei, care adaptează unui canon religios, impus de reforma lui Hammurabi, mai multe mituri mesopotamiene, cu scopul de a impune cultul suprem al unui singur zeu (Marduk), creator al lumii.

Devenit poem cosmogonic recitat solemn la începutul primăverii (Anul Nou) de către marele preot în templul E-Saggila din Babilon, *Enuma elish* își avea originile în mituri și mai vechi ale Sumerului. În *Enuma elish*, zeul Marduk creează lumea prin dezmembrarea monstrului Tiamat (principiu feminin al apelor sărate), după separarea lui Tiamat de Apsu (principiu masculin al apelor dulci), la fel cum în alt mit sumerian, apa primordială Nammu dă naștere, fără nici o intervenție a vreunui principiu masculin, unui munte monstruos a cărui bază este glia (Ki) și al cărui vârf este cerul (An) :

„Când sus cerul nu era [încă] numit, când jos pământul nu avea nume, iar Apsu cel dintru început, din care se vor naște zeii, și născătoarea Tiamat, care îi va zămisli pe toți, își amestecau în una singură toate apele lor, când pășunile nu erau înțesate, nici desișuri de trestii nu se zăreau, atunci când încă nici unul dintre zei nu se ivise, nici nu era numit cu vreun nume, nici înzestrat cu vreo ursită, din sânul acestora au fost zeii creați. Lahmu, Lahamu s-a ivit. Ei cei dintâi au avut nume” (*Enuma elish*, I).

Cultul zeului suprem Marduk era un reflex în plan religios al sistemului monarhic absolutist introdus, în plan juridic, prin *Codul lui Hammurabi*.

Mitul lui Oannes (U-anna) vorbește despre un erou civilizator, semizeu, identificat de unii cu eroul arhetipal Adapa. Conform mitului, Oannes era o făptură om-pește

(*puradu*) și a apărut pe țărmul sumerian înainte de potop, în timpul regelui Amménon (al doilea rege antediluvian) și și-a început opera de instruire sub al șaselea rege, Evedurahos, căruia i-a revelat arta divinației.

Poemul lui Ghilgamesh (eroul civilizator, două treimi zeu și o treime om, care a fost al cincilea rege după potop și a domnit 127 de ani în Uruk), în forma poeziei mitografice, descrie drama existențială a omului aflat între frica de moarte și setea de nemurire. Deși muritor, omul primitiv (arcadic) Enkidu este ridicat de la treapta primitivității inocente la aceea a umanității și a civilizației, prin înfrângerea *forțelor enigmatice* și a *respingerii sociale*. Dar floarea nemuririi nu este a omului. Ghilgamesh nu-și poate învinge somnul, faptele lui rămân însă după moarte.

Mitul lui Etana, care era numit în Mesopotamia *Zei au zăgărit orașul*, este un mit icaric, dar și magic, despre ascensiunea și perspectiva treptată, de sus, a pământului, pe care o are Etana, ridicat în zbor vertical de un vultur, la fel cum Adapa ajunge în cer ajutat de un zeu. Încercarea lui Etana de a obține „iarba nașterii” de la zei este sortită eșecului. Zeii îl refuză și vulturul se prăbușește în abisuri împreună cu Etana.

În *Dialogul dintre stăpân și slugă* se ajunge la o concluzie extrem de pesimistă: nici o speranță de mai bine nu se poate realiza și viața nu are nici un sens.

I.1.2. *Egiptul*. Despre „ideile și filosofemele” egiptene s-a afirmat că „au o formă unitară și un aspect constant și închis”¹. Societatea egipteană a dispus de timpuriu de o civilizație și cultură înfloritoare în care *psyché*-ul profund original al egiptenilor, dar și rolul socio-politic și prestigiul

¹ Aram Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, Paris, 1946, p. 43.

clerului, își vor pune pecetea pe mituri, teogonii și cosmogonii, care au semnificații realist-naive, dialectice, religioase și fac trimiteri spre sensuri idealist-subiective.

Sunt celebre, din perioada Regatului vechi (2500-2300 î.H.), *Textele piramidelor* ; din Regatul mijlociu (2300-2000 î.H.), *Textele sarcofagelor* ; din Regatul nou (după 1500 î.H.), *Cartea morților* ; din ultima etapă, *Inscripția regelui Shabaka* (712 î.H.), *Imnul Tep Zepi* (sau *Prima oară*).

Prin mitul lui *Isis* și *Osiris*, ca și prin imaginile și metaforele edificatoare prezente în *Textele sarcofagelor*, se marchează chiar nașterea unei dialectici *sui generis*, premergătoare dialecticii conceptualiste. „Fie că trăiesc, fie că mor, eu sunt Osiris. Eu pătrund în tine și reapar dincolo de tine ; pier în tine și mor în tine. Zeii trăiesc în mine, pentru că eu trăiesc și cresc în grâul care îi susține. Eu acopăr pământul ; fie că trăiesc, fie că mor, eu sunt Orzul, nu pot fi nimicit. Am pătruns Ordinea (...). Am devenit stăpânul Ordinei (...). Răsar din trupul Ordinei...”, se spune în mitul lui Osiris

Tep Zepi este modelul *Vârstei de aur*, al perfecțiunii absolute, al fericirii care a existat „înainte ca mânia ori zgomotul, ori lupta, ori dezordinea să-și fi făcut apariția (...) atunci când nici boală, nici moarte nu existau (...) pe vremea lui Ra.”

Textele sarcofagelor închipuie un *Ou primordial* care conține *Pasărea luminii* sau un *Lotus primordial* care poartă *Soarele (Ra)* copil sau un *Șarpe primitiv*, ca imagine a zeului *Athum*¹.

În *Inscripția regelui Shabaka*, cuvântul este primordial, cine este în posesia cuvântului are și puterea. „Toate ființele umane, toate animalele, toate reptilele trăiesc în virtutea facultății lui Athum de a gândi și de a enunța tot ceea ce îi

¹ Cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 88-118.

place (...) Limba repetă gândirea inimii. Ea dă, deci, naștere tuturor zeilor (sus) pentru că orice formulă divină se produce prin gândirea inimii și emisiunea inimii (...) Limba dă naștere vieții celui drept și a morții celui nedrept. Ea creează, când emite cuvântul, gândire a inimii prin muncă, orice meserie, mâinile care ajută, picioarele care merg, membrele care se mișcă (...) Limba este Thot, înțeleptul a cărui faptă este mai mare decât cea a zeilor ; ea revine la Ptah după ce a făcut toate lucrările, toate formulele divine, a creat orașele, a pus divinitățile în sanctuarele lor, a organizat sanctuarele, statuile etc.”¹

I.1.3. *India*. Organizarea societății indiene în caste: *brahmani* (preoți), *kṣattriya* (militari), *vaiśya* (agricultori) milenii în șir a dus la o stratificare socială imobilă care n-a împiedicat însă orice dezvoltare. Cultura Indiei vechi își pierde rădăcinile în mileniul IV î.H. și a cunoscut mai multe etape de evoluție: 1. vedică ; 2. upanișadică ; 3. a sistemelor sau a școlilor (ortodoxe și heterodoxe), sau, după alte clasificări: 1. vedism ; 2. brahmanism ; 3. jainism ; 4. buddhanism (buddhism).

Conform *Legilor lui Manu*, datând de la începutul erei creștine, se explică apariția și funcționarea, încă cu milenii în urmă, a sistemului castelor: „Pentru ca lumea să meargă cum trebuie, Brahman a creat pe Brahmin (brahman), pe Kṣattriya, pe Vaiśya și pe Sudra, care au ieșit din gura, mâinile și coapsele sale (...) Pe Brahmin l-a hărăzit învățaturii și propovăduirii Vedelor, să facă jertfe pentru ei și pentru alții, să învețe și să renunțe la plăceri (...) Vaiśya au fost meniți să crească vitele, să facă daruri și jertfe, să învețe să facă negoț și camătă și să se ocupe de agricultură (...) Un

¹ Cf. Aram Frenkian, *La théologie de Memphis d'après l'inscription de roi Shabaka*, în op. cit., pp. 43-46.

singur lucru trebuie să facă Sudra, și anume, ei au primit poruncă să slujească fără pizmuire celelalte clase” (Cf. *Legile lui Manu*, 1920, p. 87 și urm.)

Cele patru *Vede* în care se legitimează întreaga spiritualitate indiană, atât în orientările sale religioase, ortodoxe cât și în cele heterodoxe, ba chiar și ateismul unor școli filosofice, sunt următoarele: 1. *Rig-Veda* (*Cartea strofelor* sau *Cartea imnelor*) ; 2. *Sama-Veda* (*Cartea cântecelor de laudă*) ; 3. *Yajur-Veda* (*Cartea formulelor sacrificiilor*) ; 4. *Atharva-Veda* (*Cartea vrăjilor*).

Vedismul, ca ansamblu al reprezentărilor, ideilor, practicilor de cult cuprinse în cele patru *Vede*, pledează pentru relația, sacramentală în cultura Indiei vechi, între cuvântul rostit (*Rig-Veda*), cântec (*Sama-Veda*), practica sacrificială (*Yajur-Veda*) și influențarea fenomenelor lumii înconjurătoare (*Atharva-Veda*) care se supune dorinței vrăjitorului (își asumă obiectul prin vrajă).

Ca mai toate popoarele antice, și indienii au intuiția cuvântului ca forță primordială, ceea ce explică rolul determinant acordat primei *Vede* (*Rig-Veda*) în raport cu celelalte.

Problema axială a spiritualității indiene, reflectată în vedism, dar și în brahmanism, buddhism, școlile ortodoxe sau heterodoxe, este cea a sacrificiului. Gândirea indiană despre individ și chiar cea despre zei este intim legată de problema sacrificiului. În Pantheonul indian există un număr impresionant de zei. Ca și oamenii, „zeii sunt ființe individuale” și individualul fiind temporal, zeul poate pieri, fiind înlocuit cu alt zeu. „Pantheonul indian este bogat și labirintic, ca jungla”¹. La vechii indieni, zeii nu sunt eterni. Ei reunesec doar veșnicia spiritului (brahman).

¹ M. Eliade, op. cit., p. 87.

Individul uman este pieritor, dar spiritul lui este etern, pentru că spiritul (*brahman*) este autonom. De aceea, ființa umană trebuie să se elibereze de lume, de iluzie și de legea cauzalității (*kharma*), prin tehnici și practici spirituale, prin gnosă, putând ajunge la perfecta autonomie a spiritului.

Vedele înfățișează cosmogonii multiple în care este vorba fie de ape originare, ca loc primar al Universului, fie de sacrificiul uriașului primordial (*Purusha*) sau separarea cerului de pământ, ori unitatea ființei și neființei ca totalitate etc. Conform *Imnului Creației* din *Rig-Veda*, există unitatea ființă-neființă, atemporală și nespațială și originea este *veșnicia*. „Atunci nu era neființă, nici ființă ; nu era văzduhul, nici cerul depărtat: Ce acoperea? Unde? Sub a cărui ocrotire erau apele? Era oare un adânc fără fund?

Atunci nu era moarte, nici nemurire: semnul nopții și al zilei (încă) nu era.

Liber sufla fără suflare acest Unul: mai presus de el nu era nimic altceva.

La început era întuneric învăluit de întuneric: acest tot era o întindere nesfârșită de ape.

Germenul care era ascuns în haos, acest Unul s-a născut prin puterea căldurii.

La început s-a ivit deasupra acestuia dorința, care a fost cea dintâi emanație a spiritului.

Legătura cu ființa au găsit-o poezii în neființă cercetând cu înțelepciune în inima lor.

(...) a fost oare un dedesubt? a fost oare un deasupra?

Puterile creatoare erau ; puterile primitoare erau ; puterea pasivă era dedesubt, puterea activă deasupra.

Cine știe într-adevăr, cine ar putea spune aici (pe pământ), de unde s-a născut, de unde-i această creațiune?

Zeii s-au ivit după crearea acestei lumi: atunci, cine știe de unde s-a născut?

De unde s-a născut această lume, dacă a făcut-o sau nu? Cel care-i stăpânul ei în cerul mai înalt, numai acela știe – sau nu o știe nici el” (Cf. *Rig-Veda*, X).

Geniul poetico-metafizic al românului Mihai Eminescu dădea, peste milenii, formă inegalabilă *Imnului creației* din *Rig-Veda*:

La început, pe când ființă nu era, nici neființă,
Pe când totul era lipsă de viață și voință,
Când nu s-ascundea nimica, deși tot era ascuns...
Când pătruns de sine însuși odihnea cel nepătruns.
Fu prăpastie? genune? Fu noian întins de apă?
N-a fost lume pricepută și nici minte s-o priceapă,
Căci era un întuneric ca o mare fără-o rază,
Dar nici de văzut nu fuse și nici ochi care s-o vază.
Umbra celor nefăcute nu-ncepuse-a se desface,
Și în sine împăcată stăpânea eterna pacle...
Dar deodat-un punct se mișcă... Cel întâi și singur. Iată-l
Cum din chaos face mumă, iară el devine Tatăl...
Punctu-acela de mișcare, mult mai slab ca boaba spu-mii,
E stăpânul fără margini peste marginile lumii...
De-atunci negura eternă se desface în fășii,
De atunci răsare lumea, lună, soare și stihii...
De atunci și până astăzi colonii de lumi pierdute
Vin din sure văi de chaos pe cărări necunoscute
Și în roiuri luminoase izvorând la infinit
Sunt atrase în viață de un dor nemărginit.”

(Mihai Eminescu – *Scrisoarea I*)

Deși are numeroase asemănări cu filosofia greacă, datorită preocupărilor tot mai accentuat religioase, filosofia indiană a evoluat într-o direcție întrucâtva diferită.

Șase sisteme sunt calificate drept filosofie hinduistă (sisteme ortodoxe): 1. *Vedānta* (*advaita* = non-duală), considerată cea mai tipică pentru filosofia indiană ; 2. *Mimāṃsā* ; 3. *Sāṃkhya* ; 4. *Yoga* ; 5. *Nyāya* ; 6. *Vaiśeṣika*.

Trei sisteme sunt separate, fiind considerate heterodoxe: 1. Materialismul indian (filosofia *Lokayata*) ; 2. Filosofia buddhistă ; 3. Filosofia jainistă.

Deoarece sistemele respective au existat uneori paralel, periodizarea este și ea extrem de dificilă, schițându-se totuși următoarele etape: 1. de formare ; 2. realistă sau filosofia naturii ; 3. monist-mistică și iluzionistă ; 4. teistă.

Sugestiile diferite ale gândirii magice arhaice, privitoare la o unică putere centrală care ar sta dedesubt și din care lumea fenomenelor își derivă ființa, se vor cristaliza până la urmă în noțiunea de *Brahman*, ca unic și ultim principiu într-un sistem cosmologic și el, în ultimă instanță, realist.

Începând pe la anul 800 î.H., *Upanișadele* mai vechi combină concepția despre Brahman cu stările de conștiință modificate, obținute prin meditație. În tradițiile filosofiei indiene influențate de *Upanișade*, Brahman este ființa cea mai adâncă sau sufletul lumii, care este deopotrivă immanent și transcendent, existent în Univers ca și în sine însuși. Esența spirituală a omului este prinsă într-un cadru material și trece printr-un șir potențial nesfârșit de renașteri (*samsāra*). Prin meditație și prin alte mijloace, esența spirituală a omului se poate desprinde de cătușele materialității și poate obține starea de eliberare (*moksa*), departajându-se de spațiu, timp, materie, renaștere.

Adevărata natură a esenței spirituale a omului (*ātman*) se realizează numai în Brahman, ca o topire a lui *ātman* (esența spirituală) în *Brahman* (unic principiu ultim al universului).

Vedānta (de la *veda* = cunoștință, știință) înseamnă „desăvârșirea Vedelor” și este, conform tradiției, unul dintre cele șase sisteme (ortodoxe) ale filosofiei indiene (*darśana*). Postulează un unic principiu ultim (*brahman*), subiacent lumii fenomenelor și la care se poate accede în starea de transă, obținută prin meditație.

În *Brahmasūtra* lui Badarāyana (sec. IV-V d.H.), cosmosul este interpretat ca o transformare reală a lui brahman, iar eliberarea sufletului individual (*ātman*) ca o contopire monistă cu brahman.

Śaṅkara, în comentariul său la *Brahmasūtra* (între 650-750 d.H.), postulează două niveluri ale realității, unul empiric și unul ultim. Lumea fenomenelor este doar efectul „ignoranței” (*avidyā*) universale asupra conștiinței pure (*brahman*), iar individualitatea este efectul ignoranței individuale (*avidyā*) asupra Sinelui (*ātman*). Operând distincția între o ignoranță universală și una individuală, se evită solipsismul total, explicându-se acordul social în privința faptelor. Se delimitează între eroarea personală (confundarea unei frânghii cu un șarpe) și vise, pe de o parte, și nivelul al doilea, al experiențelor publice. *Brahman* este unicul existent, *avidyā* neputând să aibă o existență separată, relația ei cu brahman este, de aceea, denumită *advaita*, adică non-duală.

În tradiția Vedānta se integrează și un curent *teist*, *Bhāgavadgītā* (aprox. sec. III î.H.), care sugerează o combinare a ideilor upanișadice cu conceptul unui *absolut personal*.

Unitatea ființei este dată de faptul că materia și spiritul constituie corpul absolutului personal (*brahman*), care este identificat cu zeul Vișnu din religia populară. Între secolele XII și XVI d.H. au fost formulate noi sisteme în care Brahman este privit drept *Vișnu* sau chiar *Śiva*, într-o manieră pronunțat mitologică și religioasă.

Brahmanismul, cea de-a doua etapă a spiritualității indiene, întreprinde sistematizarea *Vedelor* prin *Upanișade*. Filosofia și teologia brahmanismului aprofundează marile teme ale originii lumii, naturii zeilor, naturii spiritului (sufletului) etc. *Upanișadele* susțin și ele că sufletul este nemuritor, având proprietatea de a transmigra (de a se reîncarna). Filosofia *Upanișadelor* susține dubla natură a lui *Brahman*, ceea ce implică intuiția Ființei ca unitate contradictorie (dialectică),

în același timp Spirit și Natură. Brahman presupune pe Atman, care semnifică tocmai refacerea sinelui.

Upanișadele au emis considerații critice aspre privitoare la ideea de sacrificiu, de retragere a omului din viața socială (asceză) tocmai pentru a-și desăvârși *atmanul*. Au reconsiderat ideea de cauzalitate, prin observația că sacrificiul implică raportul cauză-efect, deoarece nemurirea (presupusă ca existentă) se obține ca urmare a sacrificiului. Gândirea filosofică a *Upanișadelor* culminează cu ideea posibilității omului de experimentare a identității dintre Brahman și Atman. Școlile filosofice ortodoxe, ca și cele neortodoxe, vor prelua și vor dezvolta ideile *Upanișadelor*.

Mimāṃsā („cercetare”) - sec. VII î.H. s-a ocupat, inițial, doar de hermeneutica vechilor scrieri ritualiste. Această disciplină a fost sistematizată de Djaimini în *Karmamimāṃsāsūtra* (anterior sec. II î.H.). În contextul unei filosofii a naturii asemănătoare cu sistemul Vaiśeṣika, o analiză detaliată a limbajului a generat o teorie asupra prototipului etern al limbajului. Forma sonoră și sensul (înțelesul) sunt legate inseparabil în cuvântul etern pe care îl actualizează vorbirea umană. Ca scrieri sacre, *Vedele* sunt în sine și reprezintă forma supremă (eternă) a cunoașterii, excluzând intervenția oricărui zeu care să reveleze oamenilor înțelepciunea cuprinsă în cărțile ritualiste.

Samkhya („care enunță principii adevărate”) – sec. VII î.H. În accepțiunea lui *Kapila*, la începuturile formării acestui curent filosofic, noțiunea principală a Samkhya este natura (*prakṛiti*) care are dublă latură, materială și spirituală, pentru că există și sufletul (*puruṣa*). Natura este ansamblu al realității, având ca trăsături esențiale *mișcarea infinită, acțiunea și evoluția*.

Vaiśeṣika (*viśeṣa* = particularitate) – sec. V î.H. Își află originile în străvechile filosofii ale naturii indiene din mileniul II î.H. Sistemul a fost fondat de Kanada (Uluka) în *Vaiśeṣikasūtra* și dezvoltat de *Paraśtapāda* (575 d.H.)

În forma lui veche (*Vaiṣeṣikasūtra*), sistemul postula patru elemente eterne (pământ, apă, aer, foc) și o infinitate de suflete eterne (*jiva*) care determină creșterea organică, percepția, voința etc. din corpurile materiale. În a doua fază de dezvoltare (prezentând similitudini cu Nyāyā, Jainismul și Mimāṃsā) domină teoria atomistă (mecanicistă). Atomii, eterni și imuabili, se combină cu sufletele eterne (*jiva*) în virtutea unor legi mecanice. Sistemul este completat cu teoria celor șase categorii: substanță (*dravya*), calitate (*guṇa*), acțiune (*karman*), general (*sāmānya*), diferență sau particularitate (*viśeṣa*) și inerență (*samavāya*). Teoria celor șase categorii permite și o remodelare a relației atomijiva (ex. procesele psihice sunt explicate drept calități prezente în *jiva*). Relația transmigrație-eliberare, abordată și de sistemul *vaiṣeṣika* în a doua etapă, este explicată teleologic. În starea de eliberare, *jiva* își află odihna desăvârșită, ca un foc stins.

Având în vedere asemănările izbitoare cu concepția aristotelică, nu se poate exclude un tip de sincretism al *vaiṣeṣika* din a doua etapă, pe filieră orientală, cu aristotelis-mul și filosofia greacă veche.

Yoga („comuniune”, „contopire”) – sec. I î.H. Este înrudită cu Sāṃkhya, dar pune accentul pe înțelegerea dobândită prin meditație (non-rațională) la un *puruṣa* (suflet individual) care n-a fost antrenat niciodată în ciclul renașterilor și care nu are alt sens decât ca subiect de meditație pentru *puruṣa* neeliberați. Doctrina yoga a fost sistematizată pentru prima dată în *Yogasūtra* atribuit lui Patandjali (sec. IV sau V d.H.), implicațiile filosofice fiind discutate în comentariul lui Vyāsa (aprox. 500 d.H.).

Nyāya („temei”, „concluzie”, „metodă”, „logică”) – sec. IV-II î.H. Pune accentul pe regulile logice ale unei dezbateri întemeiate și corecte. *Nyāyasūtra* (sec. I d.H.) a lui *Aksapāda Gautama*, reprezintă cea mai veche scriere păstrată a sistemului.

Școala a formulat forma indiană a silogismului, constând din cinci părți, și care se desfășoară mult mai complicat decât în cazul silogismului aristotelic. Ca și în cazul teoriei lui Aristotel, Akṣapāda Gautama admite că orice cunoaștere corectă se bazează pe realitatea situată dincolo și independentă de ea.

Jainismul, ca și *Buddhismul*, împărtășește interpretarea religioasă, dar respinge temeuriile metafizice ale *Upanișadelor* preluate de gândirea mai veche.

Religia *Buddhistă* a fost întemeiată în secolul al V-lea î.H. de Siddhartha Gautama (Sakya-Muni) sau Buddha („cel luminat”). La început, învățăturile sale se limitau la etică și la exerciții de meditație.

Celebra *Predică de la Benares*, dedicată suferinței, este documentul fundamental al buddhismului: „Iată, o monahi, adevărul sfânt despre suferință: nașterea este suferință, bătrânețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință. Unirea cu ceea ce nu iubești este suferință, despărțirea de ceea ce iubești este suferință, a nu obține ceea ce dorești este suferință. Pe scurt, cele cinci elemente (ale ființei omenești) – corpul, senzațiile, reprezentările, tendințele și cunoașterea –, care provoacă atașare de existență, sunt suferințe.

Iată, o monahi, adevărul sfânt despre originea suferinței: este setea (de existență), care duce din renaștere în renaștere, însoțită de plăcere și de poftă lacomă, care-și găsește ici și colo plăcerea sa, setea de existență, setea de nepermanență.

Iată, o monahi, adevărul sfânt despre suprimarea suferinței: stingerea setei acesteia, prin nimicirea totală a dorinței, părăsind dorința, renunțând la ea, eliberându-te de ea, nelăsându-i nici un loc.

Iată, o monahi, adevărul sfânt despre calea care duce la suprimarea suferinței: este acel drum sfânt cu opt cărări, care

se numește: credință dreaptă, hotărâre dreaptă, cuvânt drept, faptă dreaptă, mijloace de existență drepte, efortare dreaptă, cugetare dreaptă, meditație dreaptă.

Aceasta este *calea cu opt brațe* sau *calea de mijloc a buddhismului*.”

Buddhismul s-a separat de hinduism pe motive pur religioase (respingerea scripturilor, a ritualului și a sistemului social hinduiste).

Latura filosofică a buddhismului vizează: 1. ideea caracterului inefabil al relației ultime (*nirvāna*), la care se poate accede numai prin transă atinsă prin meditație ; 2. caracterul întâmplător și neesențial al fenomenelor empirice ; 3. încheierea lanțului reîncarnărilor (legea *karma*). S-a constituit, astfel, o formă de gândire tipic buddhistă. Începând cu secolul al II-lea î.H., s-au făcut încercări de clasificare sistematică a diferiților factori ai existenței (*dharmā*) – în literatura *Abhidharma*, iar una din ramurile buddhismului – *Theravāda* – a evoluat către o poziție mai raționalistă și chiar mai formalizată (*Sarvāstivāda*). Tendința *Mahāyāna* a reacționat împotriva scolasticii *Sarvāstivādaei* reaccentuând latura mistică. Tot atunci s-a dat și o interpretare filosofică *Mahāyānei* de către școlile *Madhyamaka* și *Yogācāra* (*Vijñānavāda*).

Filosofia buddhistă din India își începe declinul prin secolul al VIII-lea d.H. care durează până prin secolul al XII-lea, când dispare practic din țara de origine. Ea va continua să existe însă în multe alte țări din Asia.

Jainismul, ca religie, reprezintă o reacție împotriva brahmanismului. A fost întemeiat în secolul al V-lea î.H. de *Jina* („biruitorul”), *Mahāvira-Vardhana* (marele erou).

Filosofia sa neagă nemurirea zeilor și supremația vreunui zeu, susținând că totul are un început și un sfârșit, îmbinând speculații arhaice de filosofia naturii cu aspirația de eliberare din ciclul renașterilor. După *Paṇḍya* și *Nigrāha* (sec.

VIII î.H.), sufletul nemuritor, pentru a atinge starea de eliberare (fericirea), trebuie să se descătușeze de materie, urmând *Dreapta credință*, *Dreapta cunoaștere* și *Dreapta acțiune*, asemănător Căii cu opt brațe din buddhism.

În accepția lui *Kundakunda* (sec. IV d.H.), sistemul jainist este expus sub șapte titluri. Astfel, (1) există substanțele fără viață (*ajēva*), cuprinzând *spațiul*, mediile mișcării (*dharmā*) și repausului, *timpul* și *materia* (*pudgalā*) formată din atomi omogeni. (2) Un număr infinit de suflete (*jīva*) înzestrate esențial cu cunoaștere, putere și fericire nelimitate, ajung să fie lipsite de aceste calități prin influxul (*asrava*) de materie subtilă datorat cuvintelor, gândurilor și faptelor. (3) Împovărate și trase în jos de către acestea, sufletele suferă o înrobire (*bandha*) în lumea fenomenelor sub forma transmigației (4). Prin refuzul de a îngădui pătrunderea (*samvara*) în continuare a materiei (5) și prin nimicirea (*nirjara*) materiei deja prezente cu ajutorul unei discipline etice stricte și al unei mortificări severe (6), sufletul obține eliberarea (*moṣka*) și se înalță, ajungând în partea cea mai de sus a Universului (7).

Între filosofi buddhiști, jainiști și hinduiști a existat întotdeauna o rivalitate cu efecte benefice asupra sistemelor, care au devenit tot mai critice și mai elaborate. S-au dezvoltat logica și analiza limbajului aplicat limbii sanscrite (începând cu era creștină, a devenit limba scolastică exclusivă a dezbaterilor și predării, nefolosită în afara școlilor).

Controversele între școli au evitat însă dezbaterile autentice privitoare la problemele de etică, toate școlile împărtășind aceleași principii, și aceeași atitudine fundamentalistă și pragmatică față de ordinea socială și politică.

În mare, filosofia indiană a fost o filosofie de școală, preocupare a unor profesioniști care și-au transmis învățătura, mai ales, prin generațiile succesive de discipoli. Scrierile filosofice aveau forma unor manuale și cuprindeau

ideile de bază ale unei școli cuprinse în *sutra* (formule) și *kārikā* (versuri rezumative). Comentariile la acestea constituiau conținutul învățământului oral. Forma scrisă a comentariilor era o excepție permisă doar în cazul profesorilor considerați eminenți. Lucrările filosofice autonome sunt extrem de puține.

I.1.4. *China*. Cultura chineză, având o vechime impresionantă, cu rădăcini în mileniul V î.H., va cunoaște o evoluție constantă ajungând la o primă înflorire, prin semnificația creațiilor sale, în timpul dinastiei *Zhou* (1066 – 221 î.H.) care corespunde și cu apariția filosofiei chineze (sec. VI î.H.) prin cele două mari tradiții: *confucianismul* și *daoismul*, ca și a pleiadei de gânditori cunoscuți prin tradiție sub numele de „cele o sută de școli”. Există o sincronizare a spiritului uman din diverse zone geografice, dacă avem în vedere că au loc fenomene similare și în mai toate arealele de cultură și civilizație ale lumii vechi.

Cultura chineză în vremea dinastiei *Zhou* a născut multe lucrări în care se regăsesc idei și variante cosmogonice, antropogonice, privind originea și organizarea lumii. Din această perioadă, trei lucrări sunt însă considerate inima culturii, marcând începuturile, dar și toate dezvoltările ulterioare ale tradiției spirituale chineze: *Cartea schimbărilor* (*Yi Jing*), *Cartea odelor* (*Shi Jing*) și *Cartea documentelor* (*Shu Jing*).

Yi Jing schițează o ontologie comparabilă cu primele ontologii ale gânditorilor greci (Thales, Anaximandros, Heraclit, Parmenides) sau cu cea a *Samkya*-ei indiene.

Explicația lumii (cosmosului) se face în *Yi Jing* prin recursul la principii materiale, considerate în număr de opt, care au reprezentare grafică, prin combinații de linii scurte și linii lungi, semnificând pe *Yin* și *Yang*, concepte care se originează în cultura populară și care impregnează gândirea chineză a așa-numitei „Școala Yin-Yang”, dar și vechile

cosmologii sau scrierile daoiste și neoconfucianiste (sec. XI d.H.), deși nu sunt menționate de Confucius și nici de Mencius.

Yin este puterea feminină supremă, caracterizată prin pasivitate, întunecime, slăbiciune, răceală, și era reprezentată prin linia scurtă (—) ca principiu al negației.

Yang este pandantul masculin al lui *Yin* și semnifică pozitivul, activitatea, lumina, căldura. Puterea din *Yi Jing* este reprezentată prin linia continuă lungă (—).

În primul rând este reprezentat *cerul* (*tian*), prin trei yang-uri, adică trei forțe pozitive (≡), cerul fiind considerat cel mai impunător element. Al doilea element considerat este *pământul* (*kun*) semnificând receptivitatea, și este reprezentat prin trei yin-uri dispuse paralel (≡≡). Urmează *tunetul* (*zhen*), semnificând mobilitatea (≡≡); *apa* (*kan*), semnificând tensiunea (≡≡); *muntele* (*gen*), semnificând imobilitatea (≡≡); *lemnul* (*shun*), semnificând sufletele, penetrația (≡≡); *focul* (*li*), semnificând puritatea, forța de adeziunea, cruzimea (≡≡); și *lacul* (*dai*) (≡≡), echivalent cu voioșia, calmul.

Trigramele au sensul lor filosofic într-o ordine ierarhică, de la pozitivul absolut, *cerul*, reprezentat prin trei yang-uri, până la negativul absolut, *pământul*, reprezentat prin trei yin-uri.

Pentru a surprinde cât mai exact varietatea și complexitatea universului, trigramele sunt combinate în opt hexagrame și apoi în 64 de semne.

Unitatea contradictorie a principiilor *Yin* și *Yang* permite explicarea dialecticii unicului și multiplicității, a identicului și diferitului, a imobilității și mișcării, a devenirii ca automișcare (contradictorie). În *Cartea schimbărilor* stă scris, printre multe asemănătoare: „Sus focul, jos lacul, iată chipul contradicției”, sau „Nu există sus fără povârniș; nu există drum fără întoarcere”. *Yin* și *Yang* sunt gândite ca cele

există drum fără întoarcere”. Yin și Yang sunt gândite ca cele două mari *principii-forță* opuse, în unitate dialectică, care acționează în univers și formează *qi* (materia-energie) din care se alcătuiesc toate fenomenele, inclusiv omul. De echilibrul dintre Yin și Yang depinde sănătatea morală și fizică a omului.

Epoca dinastiei Zhou, în perioada secolelor VI-III î.H., a fost considerată „epoca de aur” a filosofiei chineze. Această perioadă istorică va corespunde unor intense transformări sociale, economice și politice și va fi marcată de dezvoltarea claselor de meșteșugari, negustori și a unei păтури birocratice care va uzurpa treptat funcțiile vechii arsitocrații. Luptele dintre diversele state chineze pentru independență față de vechea ligă dinastică Zhou și pentru supremație vor lua sfârșit prin unificarea politică a Chinei în 221 î.H., sub împăratul *Shi Huang Di*, suveranul statului *Qin*.

Gânditorii chinezi au încercat să se adapteze la situația în schimbare, căutând diagnosticări alternative ale situației existente și făcând propuneri rivale în care filosofia morală și teoria politică se întrepătrund și prin care încercau să câștige adeziunea diferiților cârmuitori.

Punctul axial al meditației filosofice l-a constituit *Calea* (*Dao*) de urmat pentru om în lumea naturală și în societate. Filosofi chinezi credeau că oamenii din vechime, având parte de cârmuitori înțelepți, au trăit în conformitate cu *Dao* (Calea adevărată).

Confucianismul. *Kong Fu Zî* /*Confucius* – latinizare a expresiei chinezești *Kong Fu zî* = „venerabilul maestru Kong” (c. 551 – c. 479 î.H.) – este apreciat ca cel mai important filosof al antichității chineze. Este descendent al unei familii princiare din statul Song. A ocupat înalte funcții la curtea suveranilor *Lu* (actuala provincie Shan-dong). Din anul 496 î.H. a petrecut 13 ani de exil călătorind, după care a revenit în *Lu* (483 î.H.).

Datorită faimei uriașe de care se bucura ca învățat și profesor, a putut organiza o școală unde, potrivit tradiției, s-au adunat 3000 de elevi provenind din aristocrația diverselor state chineze. Unii au ajuns până la urmă în funcții publice foarte înalte. Confucius este primul în filosofia chineză care a pus bazele unei concepții filosofice sistemice. Singura demnă de încredere pentru cunoașterea gândirii sale este *Lun Yu* (*Analecte, Cugetări*), lucrare în 20 de secțiuni, care cuprinde discursuri, gânduri, aforisme, culese de discipolii săi. Aceasta este singura dintre cele patru opere clasice ale confucianismului la care Kong a colaborat personal. Celelalte trei la care se face referire, sunt *Da Xue* (*Marele studiu*), *Zhong-Yung* (*Invariabilitatea în mediu*), *Meng-Zi* (*Maestrul Meng*).

Filosofia lui Confucius este mai mult o doctrină etico-politică, decât un sistem filosofic propriu-zis, interesul practic depășind determinarea teoretică. Natura ar fi pătrunsă de o esență divină („cerească”), din care s-ar desprinde natura umană. Filosoful ce transpare din *Lun Yu* este un dascăl preocupat de valori morale ca bază a ordinii sociale și politice. El apăra *Calea* (*Dao*) din vechime, într-o epocă în care imperativele și ritualurile religioase care odinioară reglementau viața socială și politică își pierduseră forța. Confucius căuta să le investească cu o nouă îndreptățire morală.

Problema de la care pleacă Confucius este modalitatea de guvernare menită să asigure ordinea în stat și societate. Desăvârșirea interioară a individului, dator să-și asume obligațiile morale inerente rolului și statutului său de fiu, tată, supus, cârmuitor etc. implica respectarea structurii ierarhice a vechii societăți, care ar corespunde ordinii morale naturale. *Calea* predicată de Confucius mai presupunea cunoașterea trecutului istoric, respectarea ritualurilor, obiceiurilor și tradițiilor, subordonarea față de suveran și instituțiile statului etc. Virtuțile promovate de filosoful chinez sunt pietatea,

afecțiunea filială și fraternă, lealitatea, reciprocitatea amabilă, simțul datoriei, buna credință. Virtutea cardinală este considerată *Ren* (omenia, principiul iubirii umane).

Deși pare înclinat să considere că omul este bun de la natură, totuși *Kong Fu xi* n-a dat un răspuns tranșant acestei probleme.

În călătoriile sale din timpul exilului de 13 ani, din stat în stat, a încercat să atragă cârmuitorii pe *Calea* propovăduită de el, considerând la sfârșitul vieții că misiunea pe care și-a asumat-o a eșuat. Din învățătura lui s-au desprins diferite linii de gândire și școli filosofice, dar mai ales religioase, confucianismul devenind ideologia oficială a monarhiei chineze în timpul celor două dinastii Han (206 î.H. – 220 d.H.) răspândindu-se în Coreea, Indochina, Japonia.

Meng Zi / *Mencius* (c. 372 – c. 289 î.H.) era originar din regatul *Lu* și aparținea unei familii aristocratice. În tinerețe călătorește mult încercând să influențeze în spiritul confucianismului cârmuitorii din mai multe state chineze, în epoca denumită generic „Perioada regatelor combatante”. Nereușind, s-a retras din viața politică și s-a dedicat meditației și creației filosofice, redactând, potrivit tradiției, cele 7 cărți ale lucrării cunoscute sub numele de *Meng Zi* (*Maestrul Meng* sau *Cartea lui Meng Zi*). Această lucrare reprezintă o culegere de aforisme și dialoguri, devenind una dintre operele clasice ale confucianismului, având și recunoscute valențe artistice și esoterice.

Mencius este cel mai de seamă reprezentant al confucianismului de la întemeierea sa, alături de *Xun Zi* (298 – 238 î.H.). Mencius afirmă neabătut rolul virtuților morale în politică și credința în om. El susține că omul este bun de la natură, dar că este necesar ca natura morală să fie apărată prin educație de pericolele societății care pot perverti bunătatea umană (*shan*) intrinsecă.

Xun Zi / *Xun Xuang* (c. 298 – c. 238 î.H.), filosof și poet originar din regatul Zhao, va ocupa înalte demnități la curtea suveranilor din statele Qi și Qin. Alături de Meng Zi (Mencius), este considerat ca cel mai important filosof confucianist. A fost dascălul filosofului *Han Fei* (c. 280 – 233 î.H.) și al lui *Li Si* (principalul sfetnic al împăratului unificator al Chinei, la 221 î.H., *Shi Huang Di*). Spre deosebire de Mencius, Xun Zi este un iremediabil pesimist cu privire la natura morală a omului. Răul ar fi intrinsec naturii umane și el poate fi combătut numai prin constrângere. Pentru a stârpi răul din societate, care dă naștere disputelor și conflictelor, se preconizează o riguroasă și severă conducere, prin aplicarea necruțătoare a legii și disciplină fermă. Xun Zi s-a afirmat ca un precursor al școlii legiștilor. El pune bazele unui sistem raționalist, întemeiat pe o gnoseologie obiectivă, realistă. A fost și autor de poeme narative (*fu*), apreciate mult în epoca dinastiei Han.

Dong Zhong-Shu (179-107 î.H.) este filosoful ce va marca hotărâtor confucianismul dinastiei Han, în care domină eclecticismul prin amalgamarea unor elemente din școala *Yin-Yang* cu alte credințe vechi. A preconizat o cosmologie a corelației dintre sfera umană, naturală și supranaturală și o teorie a cunoașterii care supralicita superstițiile semnelor prevestitoare și numerologia.

Începând cu renașterea din timpul dinastiei *Song* (960 – 1279 d.H.), confucianismul capătă noi accente sub forma neoconfucianismului (*Dao Xue* – *Doctrina căii*) având ca reprezentări pe *Zhou Dunyi* (1017-1073), *Shao Yong* (1011-1077), *Zhang Cai* (1020-1077), *Lu Xiang-shan* (1139-1192), *Cheng Yi* (1033-1107), *Zhu Xi* (1130-1200), *Wang Yang-ming* (1472-1529).

Daoismul (*Dao jia* – Școala căii), considerat cu o vechime chiar mai mare decât a confucianismului, a avut printre

primii reprezentanți pe *Lao-Zi* („Bătrânul maestru”) – sec. VI î.H. – unul dintre părinții spiritualității chineze antice.

Personalitate legendară a cărei existență istorică reală a fost contestată de mulți doxografi, *Lao-Zi* ar fi îndeplinit funcția de custode principal al arhivei palatului imperial din statul său natal (*Chu*). Înainte de a se retrage din viața politică activă, plecând într-o lungă călătorie, ar fi dictat comandantului unui post de gardă de la frontiera *Guan Lingjin* (vestul Chinei) învățăturile consemnate în *Dao de jing* (*Cartea despre cale și virtute*), redactată însă abia prin sec. IV î.H. de către discipoli ai daoismului.

Cartea despre cale și virtute este formată din 81 de mici capitole și cuprinde afirmații cosmogonice și metafizice, precepte etice și politice, care nu oferă însă nici un reper referitor la timpul sau locul elaborării. Asupra acestora s-a speculat, inclusiv și că daoismul și-ar avea originile într-o străveche societate matriarhală, deoarece elogiază, uneori până la venerație, caracteristicile feminine, îndeosebi materne (slăbiciunea, fragilitatea, pasivitatea (*wu wei*) etc.).

În *Dao de jing*, *dao* (*calea*) este principiul ordinii necesare în natură, societate și gândirea umană, principiul regulator, immanent perfecțiunii absolute din univers și din om. Ontologic, *Dao* este definit ca „principiu al lumii”, „principiul cerului și al pământului”, „strămoșul tuturor lucrurilor”, „adâncul cel mai adânc”, „permanentul” etc. Resortul intern al *Căii* îl constituie unitatea contradictorie a principiilor cosmice primordiale *Yin* și *Yang*, care este chiar unitatea dintre existență și non existență. *Dao* este „mare și mic”, „un pătrat mare fără unghiuri”, „un sunet puternic ce nu poate fi auzit într-un vas mare”, „ca o figură mare ce nu are formă, încerc să-l cuprind, dar nu-l ajung, de aceea îl numesc foarte mic”. Se poate spune că *Dao* este actualitate și potențialitate, în sensul dialectic, căci „contradicția este acțiunea lui *dao*”.

Pandantul (complementarul) lui *Dao* este *De* (vârsta). În *Dao de Jing* (XX, LI) stă scris: „*Dao* naște lucrurile ; *De* le hrănește, le crește, le educă, le desăvârșește, le face mature, le îngrijește, le susține. A crea și a nu-ți însuși, a făptui și a nu te lăuda, a fi superior și a nu porunci, iată ce se cheamă cel mai profund *De*”.

Omul trebuie să aspire la o revenire la simplitatea primordială naturală printr-o detașare și retragere din viața socială. Înțeleptul trebuie să fie modest, pasiv, cufundat în interogație astfel încât influența *puterii* (*De*) pe care *calea* (*Dao*) o exercită prin el să îi facă pe oameni să-l accepte (aleagă) conducătorul comunității, care urmează să trăiască inocent și armonios, ca pe timpul existenței naturale (primitive).

Convenționalismul valoric-moral, politic, social – care are la bază judecăți de valoare – trebuie respins, deoarece îi îndepărtează pe oameni de natură și le pune viața în pericol, scopul *Daoismului* fiind supraviețuirea, „viața lungă”. Pentru aceasta, omul trebuie să folosească inclusiv tehnici speciale (yoga) și chiar alchimice.

Calmul spiritual, pe care Înțeleptul îl dobândește, trans-cende însă considerentele supraviețuirii și îl protejează de orice dificultate fizică, dar și metafizică.

Zhuang – Zi (399 – 295 î.H.), în lucrarea cu același nume (315 î.H.), va contesta înțelepciunea tradițională și, folosindu-se de argumentarea rațională, presărată însă cu parabole și anecdote, va pleda pentru înțelegerea universului ca întreg (tot) ghidat de legi misterioase, într-un proces organic uriaș care îl integrează, ca parte, și pe om. Lumea exterioară omului este diversitate instabilă. Cunoașterea umană este și ea *instabilă-probabilă*, spre deosebire de fericire care înseamnă *statornicie-stabilitate*. De aceea, fericirea trebuie căutată în profunzimile eului, acolo unde există permanentul, absolutul, adevăratul izvor immanent al fericirii, care se transformă în bucuria transcendentă a unei existențe absolut

libere. Cartea *Zhuang Zi* nu se adresează unui potențial cârmuitor, ca *Dao de jing*, pentru că nu acceptă ideea de supunere socială și politică, ca fiind exterioară, instabilă.

Numai în profunzimile omului există *Dao*, inaccesibil pe calea cunoașterii (raționale), dar posibil de atins prin trăire și identificare (pe cale nerațională): „Omule, fă în așa fel încât spiritul tău să peregrineze dincolo de cele senzoriale, strânge laolaltă toate energiile în neant, lasă lucrurilor drumul lor liber, nu îngădui cugetării tale un drum progresiv, și atunci ordinea lumii va fi deplină”.¹

Mo-Zi (c. 479 – c. 381 î.H.) este întemeietor al unei orientări materialiste (*moismul* – *mojia*), apreciată ca desprinsă din latura materialistă a daoismului. Descendent al unei familii țărănești din statul *Lu*, a fost înalt funcționar la curtea regilor Song, matematician, astronom, inginer de fortificații, ambasador. După retragerea din viața politică, duce o viață de ascet și predicator militant având numeroși discipoli, recrutați din păturile umile ale populației, cărora le impune o disciplină cvasimonahală. Învățătura sa este cuprinsă în *Cartea lui Mo Zi* care cuprinde 53 de capitole, în parte, însă, contestate în ce privește originalitatea.

Filosofia sa are pronunțate tendințe deterministe, care ajung până la susținerea ideii armoniei universale, în ontologie, și a realismului gnoseologic, a „avantajului mutual”, în politică, a reevaluării datinilor ancestrale severe (solidarității de castă și fatalismului), în morală.

Mo Zi a propus și faimoasele criterii ale unei *Propoziții* (ale adevărului): 1. cultul strămoșilor – criteriul originii (scrierile înțelepților) ; 2. mărturiile prezente – temeiul (percepțiile senzoriale adecvate ale poporului) ; 3. utilitatea efectivă (aplicarea practică în justiție și administrație a principiilor care aduc foloase pentru stat, familie și popor).

¹ Cf. Chow Yin-Ching, *La philosophie chinoise*, Paris, P.U.F., 1961.

Întreaga lui concepție are pronunțate accente utilitariste, în multe privințe anticonfucianiste. De menționat că, după o decădere accentuată care a durat două milenii, concepția Mo Zî a fost reabilitată în China (sec. XVIII).

În filiație directă a lui Lao-Zî, printre cei mai importanți filosofi sunt menționați și *Zhuang* – *Zî* (sec. IV î.H.) și *Yang Zhu* (c. 450 – c. 350 î.H.), care pledează pentru ideea înfăptuirii fericirii prin acordul dintre conștiința umană și univers.

Neodaoismul. Este o formă eclectică a Daoismului ce va înflori în China în secolele III – V d.H. Scrierea *Shi Shao Xin Yu* (sec V d.H.) pune în discuție problema relației dintre Ființă și Neființă, cunoaștere absolută și comunicare, conformism moral-politic și libertate și inocență naturală.

Școala Legii (Fu Jia) s-a dezvoltat în statul *Qin* și a contribuit la unificarea regatelor din centrul Chinei sub suveranul *Shi Huang Di*. Reprezentanții ei de frunte au fost *Shang Yang* (m. 330 î.H.) și *Han Fei* (m. 233 î.H.). În viziunea *Fu Jia*, valorile morale tradiționale trebuiau respinse, fiind promovată ca valoare supremă slujirea statului. În acest sens, a fost adoptat un nou Cod juridic foarte sever care impunea populației ca ocupații doar agricultura și arta militară pusă în slujba puterii statului și a suveranului său. Orice altă activitate socială era interzisă.

I.2. Protofilosofia greacă

Și spiritul grec arhaic reflectă simbolic sfâșierea contradictorie a Eului între forța necesității (obiective) și necesitatea libertății (subiective). Pentru prima dată în istoria spiritului, grecii au intuit rezolvării acestei probleme. Ei au conceput ideea de *Destin* (μοῖρα - moira) implacabil, neîndurător, orb, dar, în contrapondere, și ideea succesiunii necesare cauză-efect, ca justiție imanentă, ca *necesitate dreaptă*,

care implică acțiunea umană responsabilă, sub imperiul raționalului și al valorilor.

Grecii au înțeles și au conceptualizat primii esența luptei contrariilor ca rațiune (*nous*), ca lege (*λογος* - *logos*) a devenirii întregului univers. Se parcurgea drumul simbolic de la necesitatea oarbă la necesitatea rațională, prin descoperirea puterii raționalului ca echilibru între laturile aflate în luptă continuă în lucruri. Este calea de la înspăimântătorul arbitrar (*haos*) la liber arbitru, rațional și drept (*armonie*). Este calea de la necunoaștere (*întâmplare*) la cunoaștere logică (*logos*).

Geniul grec este descoperitorul libertății autentice, necesitatea rațională, administrată de om în spiritul justiției, al legii drepte, conform ideii de Bine.

Zei Olimpului, pe lângă faptul că sunt concepuți ca asemănători cu omul, fizic și moral, nici nu au alte puteri decât de a cunoaște și administra puterea necesității (*destinului*) care este oarbă.

„...Ci-i drept că nici chiar zeii
Nu pot scuti de moartea cea firească
Pe cine lor li-i drag, dacă-l doboară
Neîndurata soartă, mâna morții.”

(*Odiseea*, III, 325 – 328)

Homer, în *Iliada*, ni-l prezintă pe însuși Zeus nepuțincios în fața destinului, atunci când, în lupta dintre Hector și Ahile, destinul înclină în favoarea Peleidului, iar fiul lui Cronos se supune.

Despre vrerea destinului, sub a cărui forță se află, va fi vestit Ahile și de calul Xanthos căruia Hera („cu-albe-brațe”) îi dăruise graiul:

„ – Și de astă dată, vânjosule Ahile, te vom feri de Moarte. Totuși ziua pierzării este acum aproape. Dar n-a fost vina noastră, ci a unui mare zeu și-a neînduratei Soarte [...] Vom porni în goană să întrecem Zefirul (ce se zice c-ar fi

dintre toate vânturile cel mai aprig și repede) ; dar află că-i urât să mori ucis de-un zeu și de un muritor.

Astfel vorbit-a Xànthos, iară Erinýile glasu-i îl opresc. Atuncea Ahile „cu-pasul-avântat” răspunde lui Xànthos:

„ – De ce-mi prorocești moartea? N-ar fi trebuit s-o faci. Știu că voi pieri, aici în Troada, departe de mama, și de tatăl meu. Dar nu mă voi opri să înfrunt pe troieni, până când nu vor fi sătui de-atâta luptă.”

(Homer, *Iliada*, XIX, 408-423)

[Ahile]

„...Știa el că-i fuse

Scris ca să cadă-n război, dar totuși plecase la Troia,
Pentru c-adezea bătrânul său tată-l vestise zicându-i,
Dacă rămâne pe-acasă, muri-va de-o boală haină ;
Dacă el pleacă-n corăbii, ucis o să fie la Troia.”

(*Iliada*, XIII, 643 – 647)

Ahile va fi ucis de Paris, cel care declanșase războiul dintre danai și troieni după ce încălcase legile sfinte ale ospetiei, prin răpirea soției lui Menelau, frumoasa Elena, și își însușise toate avuțiile și o parte a flotei regelui Spartei.

Eroul Ahile trăiește și luptă ca un viteaz, dar moartea, prevestită, atunci când sosește, este umilitoare, fiind produsă de Paris, un nepriceput în arta războiului, un ușuratic.

Totuși, moartea umilă a lui Ahile este nedreaptă doar prin prisma vitejiei eroului, dar ea este înfăptuirea necesității drepte, din perspectiva alegerii lui Ahile, care este o sfidare la adresa fericirii, a păcii, liniștii și echilibrului, respinse cu aroganță de eroul absolut, învingătorul necruțător, violent și curajos, cum s-a vrut Ahile.

[Vorbește Phoinx:]

„Te-am înfiat să mă aperi cândva la vreo cumpănă mare.

Deci domolește-ți a ta semeție. Nu trebuie, Ahile,

Fără-ndurare să fii. Se împacă la urmă și zeii

Care-s mai vrednici, mai mari și mai tari decât noi muritorii,

Doar și pe ei cu prinoase, cu dulci juruinți, cu arsura Jertfelor și cu stropitul de patos i-apropie oricine,
Dacă se roagă de ei, când cade-n greșeli și-n păcate.”

(*Iliada*, IX, 490-496)

Moiră este necruțătoare, în viziunea spiritualității grecești, dar ea este întotdeauna dreaptă, dacă i se caută resorturile profunde.

Destinul eroilor din miturile tragice ale grecilor, oricât de necruțător, este, în fond, unul al necesității drepte, în spiritul valorilor apărute de greci, chiar dacă uneori răspunderea apasă pe umerii înaintașilor eroilor respectivi sau are încărcătură de sacrificiu. Căci întotdeauna există mai întâi un moment de libertate, de alegere, și abia apoi totul decurge implacabil, ca urmare a acestei alegeri.

Eroii *Iliadei* și *Odiseei* sunt conducătorii supremi gentilici care întrunesc tripla calitate de comandanți militari, cârmuitori și judecători. Ei sunt, pe pământ, pentru ceilalți muritori, aproape de condiția zeilor din Olimp. Basileii lui Homer își resimt condiția subalternă față de zei numai când sunt pe câmpul de război și când moartea îi pândește îndeaproape, când recurg la orice pentru a obține bunăvoința și chiar intervenția zeilor. Altminteri, zeii sunt tratați ca niște camarazi sau simpli vecini.

În viziunea homerică, zeii sunt antropomorfi, au calități și slăbiciuni, dar sunt înzestrați cu nemurire și forță supraomenească. Dintre toți, Zeus, fiul lui Cronos, este cel mai vânos, în stare să atârne de bolta cerească pe oricare alt zeu. Toți ceilalți zei sunt înfricoșați de forța lui. Hera se teme tot timpul, umilită în fața violenței lui Zeus. Dar Hera este sireată, Zeus este credul, ceilalți zei sunt vicleni și orgolioși, pătimăși și invidioși etc.

[Vorbește Zeus:]

„Dacă din cer atârna-veți un lanț cu belciuge de aur
Și vă veți prinde de el împreună, voi, zei și zeițe,

Nu veți putea din Olimp să trageți la vale pe Zeus,
Sfetnicul vostru mai-nalt, oricât v-ar fi cazna de multă.
Dar dacă lanțul l-ai trage spre mine și eu cu-nadinsul,
Repede am să vă salt spre cer cu pământul, cu marea,
Și am să leg dup-aceea de piscul Olimpului lanțul,
Jur împrejur și în slăvi au să spânzure toate-ale lumii.”

(*Iliada*, VIII, 19-26)

Homer și Hesiod au fost acuzați de impietate, pentru faptele rușinoase (furturi, înșelăciuni, adultere etc.) pe care le-au atribuit zeilor (acuzații care au început cu Xenofanes din Colofon și Heraclit din Efes).

„Astfel de povești au istorisit [poeții] despre zeii înșiși, cum nimeni n-ar îndrăzni să rostească nici despre dușmani ; căci ei le-au reproșat zeilor nu numai răpiri, adultere și primirea de plocoane de la oameni, dar și că s-ar fi înfruptat din carnea propriilor copii, că și-ar fi scopit părinții, că și-ar fi aruncat în lanțuri mamele și multe alte fărădelegi, născocite pe seama lor. Orfeu, care s-a atașat cel mai mult de aceste povești, a sfârșit din viață sfâșiat de femei.” (Isocrate, XI, 38).

Homer (sec. VIII î.H.?) este poetul epic grec a cărui existență istorică reală a fost susținută sau contestată, încă din epoca lui Pisistrate (sec. VI î.H.), când *Iliada* și *Odissea* încep să fie recitate la serbările panatenee și sunt înregistrate în scris. Numele *Homer* își are originea în termenul grecesc „*homeros*” care însemna și „orb”, „poet” etc. Există numeroase biografii ale celui care a fost considerat părintele literaturii eline și al celei europene. Primele, dintre cele scrise, datează din epoca elenistă și imperială romană și sunt bazate pe versiuni grecești mai vechi, pierdute. Homerologii mai noi au reținut din acestea doar că 7 cetăți grecești își dispută onoarea de a fi patria poetului (printre care Smirna și Chios) și că numele adevărat al bardului ar fi *Melesigenes*.

Conform filologiei moderne, *Iliada* și *Odissea*, în forma transmisă de antichitate, reprezintă prelucrarea scrisă, datând

din sec. VIII î.H., a unor creații orale care circulau de la sfârșitul mileniului 2 î.H. S-a emis și ipoteza că *Iliada*, ca epopee eroică cu subiect desprins din cântecele epice despre căderea Troiei, ar putea aparține unui singur rapsod, de geniu, iar *Odissea* unuia sau mai multora dintre discipolii săi.

Deși societatea grecească zugrăvită în *Iliada* și *Odissea* nu are corespondent istoric precizat, războiul Troiei a existat, probabil în secolul XIII î.H.

Civilizația aheeană își are originile în marea migrație indo-europeană, produsă în Europa spre anul 2000 î.H., în care nenumărate triburi de aceeași rasă se îndreaptă din nord spre Dunăre, Marea Egee, coastele Asiei Mici, Italia, Europa Occidentală, chiar Iran, Turkestan și India.

Civilizația aheeană era de tip pastoral, asemănătoare cu a pelasgilor (populație băștinașă a teritoriilor de la Marea Egee). Aheii se ocupau și cu agricultura și prelucrarea bronzului, dar mai ales cu creșterea cailor, necunoscuți la acea vreme de chaldeenii, egiptenii și chiar de cretani. Cu ajutorul calului, folosit ca armă de cucerire, aheii reușesc ocuparea Cretei, dar și a numeroase teritorii de-a lungul coastei Asiei Mici, înainte de a porni războiul troian. Troia, conform tradiției vechilor greci, a fost întemeiată de către *Dardanos*, căpetenie tracă, părinte al lui *Îlos* – de unde și numele *Troiei* de *Îlion*. *Priam*, regele Troiei din timpul războiului cu aheii, era fiul lui *Îlos*.¹

Adevăratul motiv istoric al conflictului dintre „liga aheeană” condusă de Agamemnon, fratele lui Menelau, și Troia (de fapt, o parte din popoarele Asiei Mici, reunite sub conducerea regelui *Priam*) l-a constituit supremația asupra Mării Egee și a Helespontului. Războiul a durat, după Homer, zece ani, iar Troia a fost învinsă. (La sfârșitul secolului al XIX-lea, în urma săpăturilor arheologice,

¹ cf. Jean Naudou, *Histoire universelle*, Pléiade, Paris, I, 1956, p. 91.

Heinrich Schliemann a descoperit în dreptul localității Hissarlık, la sud de Dardanele, douăsprezece așezări suprapuse, din care a șaptea ar părea să fie Troia (Îlionul), deși nu corespunde, prin dimensiuni și nici prin deschiderea la mare, descrierii lui Homer).

După invazia din nord a triburilor doriene (*dōry* = lance), care se răspândesc în Pelopones, în Corint și în Cephalaria și după ce Micene este arsă din temelii (sec. XII î.H.), ca odinioară Îlionul, aheii (ionienii) se refugiază pe coasta Asiei Mici, unde fondează cetăți și civilizații strălucite.

Aici va înflori Miletul, leagănul filosofiei ionice grecești, dar și numeroase alte centre care păstrează tradițiile culturii minoice-miceniene, îmbogățită cu experiența unei noi culturi și civilizații.

Lui Homer, spiritualitatea greacă îi datorează, pe lângă ideea de soartă (*moira*) și pe aceea a *Câmpiilor elizee* și a sufletului (*psychê*), care este conceput ca nemuritor, fără să treacă însă drept un principiu vital. Sufletul sălășluiește în corp și se „aripează” ca visul și „zboară” odată cu destrămarea corpului (Cf. Platon, *Phaidon*).

La Homer, ca și în antropogoniile succesive din *Munci și zile* a lui Hesiod, *Câmpiile elizee* apar ca vârsta de aur (*Τεφ Ζεφ*) a egiptenilor, ca nevoie a ființei umane de reîntoarcere la starea de liniște, echilibru, pace și fericire de la începuturi:

„Trimis vei fi de zei la capătul lumii,
Pe câmpii Elizei, pe unde șade
Bălanul Radamantis, de unde omul
Trăiește mai ferice, că nu-i ploaie
Și nici ninsoare nu-i, nici iarnă lungă.
Ci pururea suflare lină-adie
Din ocean și îi mângâie pe oameni.”

(*Odiseea*, IV, 749-755)

Poetul epic și didactic Hesiod (sec. VIII – VII î.H.) se află la originile primelor încercări grecești de a sistematiza o

filosofie religioasă prin folosirea mitologiei ca nucleu al conceptualizării filosofice.

Poetul beoțian narează cosmogonia în forma alegorică a mitografiei în care motivul mitic tradițional este dizolvat într-o analiză poetică a universului și a istoriei.

„Noaptea apoi zămislit-a Soarta cea crudă și Moartea,
Kere cea neagră, și Somnul născut-a și-a Viselor mladă
Noaptea, zeița cea sumbră, ce n-a fost rodită de nimeni,
Momos – dojenitorul și Oizus cea-îndurerată.

Hesperidele-asemeni, ce peste ocean, depărtate,
Merii de aur grijesc și roadele care le poartă.

Parcele răzbunătoare și Kerele-s ficele nopții,
Clotho, Lachesis, Atropos, stăpânele firului soartei

Care la toți muritorii bine ori rău le împarte,

Și deopotrivă abat, fără să cruțe, osânda

Și peste nemuritori, și peste vremelnicii oameni.

Ele nu-și află odihnă mănecii primejdioase

Până nu-și află osânda oricare fărădelege.

Crâncena Noapte de-asemeni a zămislit pe Nemesis,

Chin muritorilor oameni. Înșelăciunea și Dorul,

Vrajba cu sufletul crâncen și Bătrânețea sleită

Vrajba cumplită născut-a, la rându-i, a Trudei povară

Foamea, Uitarea, Durerea de lacrimi izvorâtoare,

Învălmășeli, Bătălii, Crima și Nelegiuirea,

Vorbele înșelătoare, Discordia, Gâlcevi, Anarhia,

Legea nedreaptă, Dezastrul ce merge cu ea împreună,

Arkos apoi, ce izbește din plin pe nevrednicii oameni

Care, de voie, în pricini nedrepte, îl iau mărturie.”

(*Theogonia*, 211-232)

În *Theogonia*, zeitățile care sunt zămislite de Noapte: Nemesis (Pedeapsa), Vrajba, Truda, Uitarea etc. au semnificații filosofice (conceptuale) pentru că ele sunt, de fapt, generalizări ale unot relații și stări umane. Calea de la *mit* la *logos* este parcursă cu ajutorul metaforei poetice.

Pornind de la empiric, divers, individual, se ajunge la „concretul gândit”, la reprezentare, care este „universalul concret” sau „conceptul imaginat”, deschiderea posibilității universalului abstract, a conceptului filosofic.

Imaginea consecințelor pe care le-ar avea dispariția dreptății din lume, respectiv sterilitatea femeilor și dispariția omenirii, reprezintă la Hesiod chiar ridicarea dreptății la rang de trăsătură esențială a universului.

„Zeul atotvăzătorul grea ispășire gătește [...]

Celor ce-n gândul lor poartă nelegiuirea și crima.

Deseori toată cetatea plătește vina acelui

Care doar rău uneltește, scornind smintite primejdii.

Căci le trimite Cronidul izbeliște crudă din ceruri,

Foamete, ciumă, norodul întreg istovit se sfârșește,

Sarcina-și pierde femeia, carele se ruinează...”

(*Munci și zile*, 230-237)

Dreptatea, ca notă esențială a ordinii sociale, dar și a ordinii universale, va fi constanta *sine qua non* a oricărei abordări metafizice a universului de către filosofia greacă, începând cu milesienii și culminând cu Socrate, Platon și Aristotel.

În *Munci și zile*, Hesiod prezintă istoria ca determinată de zei, iar cele cinci vârste (de aur, de argint, de aramă, de bronz și de fier) ca tot atâtea trepte de la forma ideală a societății la una decăzută (idee comună cu mitologia orientală).

Condiția revenirii la vârsta de aur este munca. Ea este un chin și un blestem al zeilor. Forma superioară a muncii este considerată munca agricolă.

„Dacă aceasta-ți fu soarta, mai bine muncește cu râvnă

Ca, de la bunuri străine gândul deșert întorcându-ți

Numai spre muncă, să vezi de felul de trai ce ți-l laud.”

(*Munci și zile*, 306-308)

[Celor drepti]

„Hrană le dă din belșug pământul ; pe munte stejarul
Ghindă din vârful-i le dă și miere le dă prin scorburile
Iar bucălaie oițe-ncărcate-s de lână bogată ;
Prunci cu părinții asemeni se nasc din a maicilor sânnuri ;
Toți huzuresc fără grijă în bunuri și nici pe corăbii
Nu pornesc, căci rodnica glie le-aduce belșugul.”

(*Munci și zile*, 225-230)

Atitudinea lui Hesiod față de zei în poemul *Munci și zile*, reflectă pe cea a agricultorului care are grija subzistenței. El se luptă cu natura, cu pământul și clima, dar și cu nedreptatea judecătorilor corupți, în fața cărora solicită sprijinul zeilor, care nu vine întotdeauna. De aceea, agricultorul trebuie să caute ca prin muncă îndârjită să se ajungă singur, fără a mai apela pe zeii capricioși.

„Este un alt drum mai bun. Ci dreptul în cele din urmă
Biruie sila ; neghiobul, pe propria-i piele învață
Căci jurământul cel strâmb e-alături de strâmbele pricini.
Glasul Dreptății-mbrâncite se-aude doar de o mână
Cei de plocon mîncători, ce pravila întortochează.
Ci-nveșmântată în ceață, plângând, ea tot umblă-n cetate
Printre noroadе, prăpăd aducând peste capul acelor
Ce-o prigonesc, nevoind s-o-mpartă precum se cuvine.”

(*Munci și zile*, 210-217)

Poemele homerice și opera lui Hesiod *Munci și zile* constituie „cele mai vechi expresii literare pe care le cunoaștem, ale unui efect de gândire grec de a coordona și formula în concepții de profil general datele conștiinței colective cu privire la viața și condiția umană”¹.

¹ Léon Robin, *Le pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1932, p. 22.

Lui Homer și Hesiod li se adaugă în secolul al VIII-lea î.H. Orfeu, Musaios, Epimenides, Pherekydes din Syros, iar în secolul VII lirici precum Tyrtaios, Archilochos, Mimnermos ș.a., după cum în secolul al VI-lea, Alcaios, Hybrias, Theognis din Megara ș.a. Unii dintre ei au formulat idei apropiate de cele ale primilor filosofi.

Epimenides, de pildă, concepe două elemente primordiale: Aerul și Noaptea, din care s-ar fi născut un al treilea, Tartarul. Despre *Pherekydes* se spune că ar fi fost dascăl al lui Pythagoras, că ar fi rivalizat prin învățătura lui cu Thales și că ar fi introdus cel dintâi tema despre metempsihoză.

Personaj de legendă sau de istorie reală, *Orfeu* (căruia i se atribuie origine tracică) este, în *Mitul lui Orfeu*, un simbol al nevoii omului de adevăr și de speranță în fața destinului. Lui Ghilgamesh, zeii îi ceruseră să-și învingă somnul. Lui Orfeu îi vor cere să nu privească înapoi spre Euridice, în încercarea lui de a o readuce din Infern, printre oamenii vii.

Mitul existenței post-sepulcrale are în *orfism* rol de instrument în slujba unui comandament etic: practicarea binelui și evitarea răului în lumea relațiilor practice interumane.

Ideea recompensei cu fericirea post-mortem, pentru comuniunea cu binele în viața reală, individualizează exhortația orfică față de alte congregații ulterioare sau față de „înțelepții” laici, care promiteau fericirea post-sepulcrală prin simpla practicare a unor tehnici rituale (fericirea ca gimnastică și mecanică), sau care doar îndemnau de a urma sfaturi înțelepte spre bine (fericirea ca pedagogie socială).

În orfism, omul trebuie să dea dovadă de responsabilitate etică implicată și în comentariile lui *Orfeu* sau *Pherekydes* privitoare la împotrivirea față de soartă sau la demascarea faptelor condamnabile ale zeilor: „Plin de sfidare, Orfeu încălca voința Soartei, îndemnându-i pe oamenii care

se născuseră pe pământ să fugă de moarte.” (Alceu, fr. 80, Diehl).

Lepădarea de servituțile mitice, purificarea interioară a spiritului presupuneau *hybris*-ul, contestarea prerogativelor divine, într-o orgolioasă aspirație a omului de a se înălța peste condiția sa de simplu contemplator și receptor al sensului lumii conferit de zei, până la gestul temerar al filosofului de a conferi un sens noetic lumii prin consacrarea practică a spiritului uman.

Tehnica spirituală a orficilor a fost o componentă necesară a culturii grecești. Deși misterele orfice celebrate la Eleusis începând cu secolul VI î.H. aveau rădăcini religioase, ele deschideau perspective etice și filosofice: „Ei înfățișează o mulțime de cărți despre Musaios și Orfeu, desemnându-i, după câte pretind, ca urmași ai Lunei și ai Muzelor, drept care aduc jertfe convingându-i nu numai pe particulari, ci și cetățile, că prin jertfe și bucuriile unui joc s-ar înfăptui, pentru cei încă în viață, ba chiar și pentru cei morți, expieri și purificări de fărădelegi, practici pe care ei le numesc „misterii” ; jertfele îi dezleagă pe oameni de nenorocirile de dincolo de viață, căci cumplite chinuri îi așteaptă pe cei ce nu le aduc.”

(Aristotel, *Statul* II, 364 E)

Armonia (ἁρμονία), *Moiră* (μοῖρα), *Ananke* (ἀνάγκη) au și rolul de a stabili între ele relații conforme cu *Dreptatea*, înțeleasă nu doar etic, dar și ontologic.

Destinul este inexorabil, dar este și lipsit de inteligență (orb, mecanic). Zeitatea este inteligentă, dar este dominată de Destinul inexorabil (mecanic). Zeitatea învinge însă prin inteligență ordinea mecanică, oarbă și brutală a destinului. Prin demersul filosofiei, determinismul mecanic (orb), implicat de mitologie, cedează locul ordinii cosmice raționale. *Mýthos*-ul este înlocuit cu *lógos*-ul.

Spiritul grec arhaic (mitologic) explică lumea cauzal, ca și filosofia greacă. Drumul pe care îl va parcurge însă filosofia greacă va fi de la cauzalitatea mecanică la cauzalitatea rațională, implicând ideea-forță de *Dreptate*, conceptualizată de filosofi antici greci ca o condiție *sine qua non* a armoniei universale, care este ce are mai de preț cosmosul: solidaritatea justă a elementelor (entităților) sale, podoaba sa.

Pornind de la reprezentări mistice orientale cu privire la numărul șapte, tradiția celor *șapte înțelepți* reunește, sub autoritatea unor nume celebre din diferite areale culturale ale Greciei vechi, maxime care vizează sensuri profunde ale fenomenelor sociale, normelor morale tradiționale (arhaice). Ele sunt prezentate solemn, ca derivând din deslușirea tainelor universului impunător.

Preceptele etice sau civice cuprinse în *sentențele „înțelepților”* promovează *optimitatea (dikē)* ca opusă *cutezanței* nefaste (*hybris*). Ele fac elogiul ordinii civice, ca ordine între inegali (*eunomia*), la Bias din Priene, opusă *isonomiei*, dar prezintă și ideile democratice, mai noi în epocă. Acestea reflectă transferul puterii din mâna „*basileilor*” ereditari, dispunând de privilegii cutumiare, în mâna „*tiranilor*”, noii îmbogățiți, aduși la putere de *demos*-ul însetat de *dreptate*, preconizată prin reforma legislativă, la Solon din Atena.

Sub numele unuia sau altuia din cei șapte, se pot descifra pozițiile cele mai semnificative pentru mediul civic, moral și politic al Greciei preclasice: morala aristocratică (*Bias din Priene*), spiritul practic (*Pittacos din Lesbos*), austeritatea tiranului „simplu” (*Kleobulos din Lindos*), raționalismul prudent (*Chilon din Sparta*), intelectualismul activ și rafinat (*Thales din Milet*), democrația prudentă (*Periandros din Corint*), legislația reformatoare democrată (*Solon din Atena*).

Conform lui Platon (*Protagoras*, 343a), cei șapte înțelepți s-ar fi întâlnit la Delphi pentru a aduce „ofranda înțelepciunii” lor, care a fost înscrisă pe frontispiciul

Templului lui Apollo: „Cunoaște-te pe tine însuși” și „Nimic prea mult”, pe care „toți o preamăresc”. Deși componența listei „celor șapte înțelepți” a fost diferită, începând cu sec. VI î.H. regăsim, aproape în toate, nu-mele a patru: *Thales din Milet, Bias din Priene, Pittacos și Solon*¹.

Doxografia atribuie celor șapte înțelepți următoarele:

1. *Kleobulos din Lindos, fiul lui Evagoras* : „1. Măsura este lucrul cel mai bun. 2. Se cuvine să-ți respecti părintele. 3. Păstrează-ți trupul și mintea sănătoase. 4. Să-ți placă să ascuți multe, dar să nu spui multe. 5. Fii mai degrabă mult știutor decât neștiutor. 6. Să-ți fie vorba plină de bunăvoință. 7. Fii prieten al virtuții și străin de răutate. 8. Urăște nedreptatea și cultivă prietenia. 9. Concetățenilor tăi dă-le sfaturile cele mai bune. 10. Domină tăcerea. 11. Nu face nimic din silă. 12. Educă-ți copiii. 13. Rogu-te sorții. 14. Pune capăt dușmăniilor. 15. Consideră drept vrăjmaș pe cel ce este vrăjmașul poporului. 16. Să nu te sfădești cu nevasta în fața străinilor și nici să-i arăți o atenție prea mare ; una denotă prostie, cealaltă poate părea nebunie. 17. Nu pedepsi pe sclavi când sunt băuți, căci astfel vei apărea tu însuși băut. 18. Căsătorește-te cu cineva de rangul tău, căci dacă vei lua o nevastă din familie mai bună, vei dobândi tu însuși stăpâni. 19. Nu râde alături de cel ce ia pe alții în batjocură căci vei ajunge urât de cei batjocoriți. 20. Nu te mândri când îți merge bine și nu te umili când te afli la stâmtoare”.

2. *Solon Atenianul, fiul lui Exekestides* : „1. Nimic prea mult. 2. Nu te ridica în chip de judecător, căci vei ajunge urât de cel osândit. 3. Ferește-te de plăcerea care aduce mâhnire. 4. Să ai mai degrabă încredere în noblețea caracterului decât în jurământ. 5. Pune capăt discuțiilor prin tăcere, iar tăcerii prin sesizarea clipei prielnice. 6. Nu minți, ci spune adevărul.

¹ Pentru variația numelor celor șapte înțelepți, a se vedea Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, I, p. 40 ; Platon, *Protagoras*, 343 a.

7. Preocupă-te de lucruri importante. 8. Nu te arăta mai drept decât părinții tăi. 9. Nu-ți face prea repede prieteni, iar pe cei pe care i-ai dobândit nu-i renega prea repede. 10. Dacă vei învăța să te supui, vei învăța și să conduci. 11. Dacă ai în vedere că alții trebuie să dea socoteală, supune-te și tu. 12. Nu da concetățenilor tăi sfaturile cele mai plăcute, ci pe cele mai folositoare. 13. Să nu fii insolent. 14. Nu te întovărăși cu oamenii răi. 15. Cinstește pe zei. 16. Să-ți stimezi prietenii. 17. Nu spune ceea ce ai văzut. 18. Dacă ai văzut ceva, taci. 19. Fii blând cu ai tăi. 20. Dovedește cele nevăzute prin cele văzute.”

3. *Chilon Lacedemonianul, fiul lui Damagetos* : „1. Cunoaște-te pe tine însuși. 2. Când bei să nu vorbești prea mult, căci o să greșești. 3. Nu amenința pe oamenii liberi, căci este o faptă nedreaptă. 4. Nu defăima pe semenul tău, căci vei auzi lucruri ce te vor întrista. 5. Nu alergeră grăbit la ospețele prietenilor, dar zorește-te când aceștia se află la necaz. 6. Să-ți faci o nuntă modestă. 7. Pe om să-l ferecești numai după ce a murit. 8. Respectă pe cel mai în vârstă. 9. Urăște pe cel ce se amestecă în treburile altora. 10. Preferă paguba în locul unui câștig rușinos, una te va supăra o singură dată, al doilea totdeauna. 11. Nu râde de nenorocirea altuia. 12. Dacă ai cumva o fire aspră, poartă-te cu blândețe, ca să inspiri mai degrabă respect, decât teamă. 13. Fă ordine în propria-ți gospodărie. 14. Să nu îngădui gurii s-o ia înaintea minții. 15. Stăpânește-ți mânia. 16. Nu dori ceea ce nu este posibil. 17. La drum nu te grăbi s-o iei înaintea (altora). 18. Nici nu gesticula, căci este semn de sminteală. 19. Supune-te legilor. 20. Dacă ai fost nedreptățit, împacă-te, iar dacă ai fost jignit, răzbună-te.”

4. *Thales din Milet, fiul lui Examyas* : „1. Chezășia este tovarășa nenorocirii. 2. Adu-ți aminte de prieteni, fie că sunt de față, fie că sunt absenți. 3. Să nu te preocupe înfățișarea, ci comportarea. 4. Nu te îmbogăți pe căi nedrepte.

5. Cuvântul tău să nu te înjosească în ochii aceloră cu care te-ai legat prin jurământ. 6. Nu ezita în a-ți măguli părinții. 7. Nu considera răul ca venind de la tatăl tău. 8. Ajutorul pe care-l vei da părinților tăi, îl vei primi tu, la bătrânețe, de la copiii tăi. 9. Este un lucru anevoios să te cunoști pe tine. 10. Este foarte plăcut să obții ceea ce dorești. 11. Inactivitatea este plictisitoare. 12. Lipsa de stăpânire este vătămătoare. 13. Este o povară să fii necioplit. 14. Deprinde-te și tu și deprinde-i și pe ceilalți cu ceea ce este mai bun. 15. Nu fii inactiv, chiar dacă ești bogat. 16. Nu dezvălui lucruri urâte din casa ta. 17. Să fii mai curând invidiat decât compătimit. 18. Păstrează măsura. 19. Nu te încrede în oricine. 20. Dacă ești în fruntea lucrurilor, pune ordine în viața ta.”

5. *Pittacos din Lesbos, fiul lui Hyrra* : „1. Sesizează momentul prielnic. 2. Nu destăinui ceea ce ai de gând să întreprinzi ; căci dacă nu vei reuși, va râde lumea de tine. 3. Ia pildă de la prieteni. 4. Nu săvârși lucrurile pe care le dezaprobi la cei ce-ți sunt aproape. 5. Nu-l ocări pe netrebnic ; căci pe lângă toate asupra lui apasă și pedeapsa zeilor. 6. Restituie bunurile încredințate. 7. Îndură paguba măruntă ce vine de la cei apropiați. 8. Nu vorbi de rău pe prieteni și nici pe dușmani de bine, căci este o faptă nechibzuită. 9. E mare lucru să cunoști viitorul ; trecutul este sigur. 10. Pământul îți dă încredere, în timp ce marea inspiră nesiguranță. 11. Câștigul este insațiabil. 12. Fii stăpân pe ceea ce îți aparține. 13. Cultivă pietatea, instrucțiunea, cumințenia, judecata, adevărul, încrederea, priceperea, tovarășia, ordinea, meseria.”

6. *Bias din Priene, fiul lui Tentamidas* : „1. Majoritatea oamenilor sunt răi. 2. Să te privești în oglindă și, dacă arăți frumos, să săvârșești lucruri frumoase, iar dacă arăți urât, să completezi prin fapte frumoase defectele naturii. 3. Apucă-te cu greu de un lucru, dar o dată ce te-ai apucat, ține-te stăruitor de el. 4. Detestă vorbirea grăbită ca să nu greșești ;

căci urmează căința. 5. Să nu porți în cuget nici credulitate, nici răutate. 6. Să nu îngădui sminteala. 7. Îngrădește cumiștenia. 8. Recunoaște multe. 9. Reflectează asupra faptei tale. 10. Ascultă multe. 11. Spune ceea ce este potrivit și prielnic. 12. Dacă ești sărac, nu aduce muștrări celor bogați, în afară de cazul când acestea sunt de mare folos. 13. Pe omul nevrednic nu-l lauda pentru bogăția lui. 14. Obține lucrurile prin convingere, nu prin constrângere. 15. Faptele bune săvârșite să le atribui zeilor, nu ție. 16. În tinerețe fă-ți provizii de fapte bune, iar la bătrânețe de înțelepciune. 17. La lucru să ai ținere de minte, la momentul potrivit prevedere, în privința caracterului demnitate, în ceasul trudei stăpânire de sine, în momente de teamă încredere în zei, la bogăție prietenie ; cuvântului dă-i forța convingerii, tăcerii tâlc, judecății dreptate, îndrăzelii curaj, acțiunii tărie, strălucirii prestigiu.”

7. *Periandros din Corint, fiul lui Kypselos* : „1. Cercetează totul. 2. Tihna este un lucru bun. 3. Graba este nesigură. 4. Câștigul este rușinos. 5. O învinuire a firii. 6. Democrația este mai bună decât tirania. 7. Plăcerile sunt pieritoare iar virtuțile nepieritoare. 8. Fii cumpătat în fericire și înțelept în nefericire. 9. E mai bine să faci economii decât să trăiești în lipsuri. 10. Pregătește-te să fii demn de părinții tăi. 11. Cât timp trăiești lumea să te laude, iar după ce ai murit să te ferească. 12. Poartă-te la fel cu prietenii fie că sunt fericiți, fie că sunt nefericiți. 13. Păstrează lucrul la care ai consimțit de bunăvoie, căci e rău să-l nesocotești. 14. Lucrurile secrete nu le da în vileag. 15. Să mustri în așa fel încât să devii mai degrabă prieten. 16. Folosește-te de legi vechi și de mâncăruri proaspete. 17. Nu numai să-i pedepsești pe cei ce greșesc, dar și să-i împiedici pe cei ce sunt pe punctul de a

greși. 18. Ascunde-ți nefericirea ca să nu producă bucurie dușmanilor.”¹

Cel care a alcătuit prima listă de maxime și sentențe atribuite „celor șapte” a fost, se pare, Demetrios din Phaleron (sfârșitul secolului al IV-lea î.H.), care a alcătuit și prima culegere de fabule atribuite lui Esop. Conform lui Plutarh (Solon 4), peripateticianul Teofrast va alcătui și el o astfel de listă, inspirată de la Demetrios, unde va pune pentru prima dată în circulație legenda *tripodului* ca simbol al supremei înțelepciuni, care este trecut de la un înțelept la altul, ca semn că nimeni nu deține înțelepciunea absolută.

¹ Vezi *Filosofia greacă până la Platon*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, vol. I, 1, pp. 101-105, cf. Stobaios III, 1-172. *Maximele celor șapte înțelepți*, după Demetrios din Phaleron.

Capitolul II FILOSOFIA GREACĂ PRESOCRATICĂ

II.1. Filosofia, ca expresie spirituală autonomă a condiției umane în fața întrebărilor fundamentale, a apărut, atât în Orient cât și în Europa, aproape în aceleași coordonate istorice (sec. VII-VI î.H.) din „sâmburele spiritual” mitologic și religios.

Filosofia europeană s-a născut la vechii greci pe fondul relațiilor ideatice complexe ale culturii autohtone ioniene cu cea minoico-miceniană anterioară și cu cele orientale. Epopeile homerice, poemele hesiodice, lirica primilor poeți, sentințele religioase ale orficilor sau axiomele celor „șapte înțelepți” au constituit tot atâtea elemente hotărâtoare de autohtonitate pentru filosofia grecească. Ea debutează, istoric, pe fundalul unei accentuate crize economico-sociale și politice a orașelor ioniene aflate sub amenințarea armelor puternicului rege lidian Cressus și apoi a perșilor lui Cyrus (din 546 î.H.).

În trecerea de la gândirea mitologică la gândirea filosofică se produce cristalizarea ideilor fundamentale despre *unitatea și orânduirea după legi a naturii*, pe de o parte, și *unitatea și ordinea logică a gândirii*, pe de alta.

Socotit printre cei șapte înțelepți, *Thales din Milet* este considerat și primul filosof al grecilor, urmat de *Anaximandros* și *Anaximenes*. Conform lui Hegel, filosofia greacă, începută cu Thales, va parcurge trei etape: *preclasică* (sec. VII

– V î.H.), *clasică*, (sec. V – 322 î.H.) și *elenistă-romană* (sec. IV î.H. – 529 d.H.).¹

II.1.1. *Thales din Milet* (aprox. 640 – 547 î.H.) a fost fiul lui *Examyas* și al *Cleobulinei*. Diogenes Laertios, citându-i pe Duris și Democrit, afirmă că filosoful aparținea familiei Thelizilor fenicieni, pe filiația Agenor-rege al Feniciei și tatăl Europei, al lui Fenix, Cylix și Cadmos - fondatorul Thebei și cel care a transmis grecilor alfabetul fenician. Agenor era fiul lui Poseidon însuși și al Libyei. Aceasta este genealogia mitologică, considerată demnă de unul dintre „cei șapte înțelepți” și primul filosof al grecilor. Există, însă, și varianta unei origini a lui Thales dintr-o familie ilustră din Caria, hinterland al Miletului. Platon scrie în *Protagoras* (343b) că Thales a fost primul căruia i s-a dat numele de înțelept, pe când la Atena era arhonte Damasias.²

A fost astronom, geometru, om politic și metafizician. Ca geometru, i se atribuie teorema care îi poartă numele, și se spune că a fost cel dintâi care a înscris triunghiul dreptunghic în cerc (lucru pentru care a adus sacrificiu zeilor un bou). De asemenea, ar fi prezis o eclipsă de soare (28 mai 585 î.H.) și ar fi reușit să schimbe albia râului Halys, pentru a-l ajuta pe regele Cressus împotriva perșilor lui Cyrus.

Platon povestește că „o slujnică glumeață și plăcută de prin părțile Traciei, zărindu-l pe Thales cu ochii pironiți asupra cerului și cercetând stelele, cum acesta căzu într-un puț, își bătu joc de el, zicându-i că este dornic să știe ce se

¹ G.W.F. Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1969, p. 145.

² Damasias a fost arhonte în anul 582-581 î.H. Cronologia la Atena, ca și în alte orașe grecești, era ținută, la început, după anul desemnat cu numele arhontelui eponim. Mai târziu, datele se marcau prin olimpiade. Prima olimpiadă a avut loc în 778-777 î.H.

întâmplă în cer, deși nu este în stare să vadă ceea ce se află în fața lui, la picioarele lui” (Platon, *Theaitetos*, 174 a).

Peste secole, în legătură cu această întâmplare Hegel va comenta cu sarcasm, contra spiritelor mărginite și în apărarea filosofilor: „Poporul râde de așa ceva și are avantajul că filosofi nu pot face la fel. Oamenii nu înțeleg că filosofi râd de ei, cei care, fără îndoială, nu pot cădea în groapă, pentru simplul motiv că sunt în ea o dată pentru totdeauna; râd de ei, fiindcă ei nu privesc la ceea ce este superior”.¹

Fără a încerca să-i atribuie lui Thales ce nu-i aparține, Hermippos menționează câteva dintre maximele pentru care anticii l-au numărat pe filosof printre „cei șapte înțelepți”: „(35) Printre dictoanele lui Thales care circulă încă și acum sunt următoarele: „Vorbăria multă nu este o dovadă de minte dreaptă” ; „Ascute-ți mintea” ; „Preferă binele, vei închide cu aceasta gurile celor flecari.”

I se mai atribuie și următoarele dictoane: „Dintre toate câte există, divinitatea este cea mai veche, căci ea este nenăscută. Universul, cea mai frumoasă podoabă, căci este opera divinității. Cel mai mare este spațiul, căci el cuprinde totul. Lucrul cel mai rapid este gândul, căci el aleargă peste tot. Lucrul cel mai puternic este necesitatea, căci ea stăpânește totul. Cel mai înțelept lucru este timpul, căci el dă la iveală totul”. Thales spunea că moartea nu se deosebește deloc de viață. Când cineva l-a întrebat: „Tu, atunci, de ce nu mori?” el a răspuns: „Fiindcă nu există nici o deosebire”.

(36) Când cineva i-a pus întrebarea: „Ce a fost mai întâi, noaptea ori ziua?”, el a răspuns: „Noaptea este înaintea unei singure zile”.

Iar când cineva l-a întrebat dacă un om care săvârșește o nedreptate se poate ascunde de zei, el a răspuns: „Nici chiar atunci când pune la cale ceva rău”. Unui

¹ G. W. Hegel, op. cit., p. 163.

bărbat adulter, care i-a pus întrebarea dacă ar putea să jure că n-a săvârșit adulterul, el i-a răspuns: „Jurământul fals nu este mai rău decât adulterul”. Când a fost întrebat ce lucru este dificil, el a răspuns: „A te cunoaște pe tine însuși” ; „Ce este mai ușor?” – „A da un sfat altuia” ; „Ce lucru este mai plăcut?” – „Succesul” ; „Ce este divinul?” – „Ceea ce nu are nici început și nici sfârșit”. Întrebat fiind care este lucrul cel mai neobișnuit pe care l-a văzut, a răspuns: „Un tiran bătrân”. „În ce chip ar putea îndura cineva o nenorocire în modul cel mai ușor?” – „În cazul când ar vedea pe dușmanii lui și mai nenorociți”. „Cum am putea trăi o viață cât mai bună și mai dreaptă?” – „În cazul când am săvârși noi înșine lucrurile pe care le condamnăm văzându-le la alții”. (Hermippos, *Vieți*, fr. 12, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Muller, III, 35, 36)¹

Aristotel, pledând pentru superioritatea atitudinii filosofice contemplative, reia o relatare despre eficacitatea *înțelepciunii aplicate* într-o situație concretă: „Este vorba de o operație bănească ce i se atribuie din cauza faimei pe care o dobândise prin înțelepciunea sa și care reprezintă un principiu cu o aplicabilitate generală. Cum oamenii îl criticau pe Thales, reproșându-i sărăcia și spunându-i că filosofia este o îndeletnicire nefolositoare, Thales și-a dat seama, pe baza calculelor sale astrologice, că se va produce o recoltă abundentă de măslina, și chiar din timpul iernii, dispunând de o sumă de bani, a închiriat toate presele de ulei existente în Milet și în Chios, fără ca nimeni să-l concureze. Când a sosit momentul recoltei și când toată lumea căuta de zor prese, Thales le-a reînchiriat pe cele arvunite de el, în condițiile în care dorea. Realizând o sumă importantă de bani, a dovedit că pentru filosofi este ușor să se

¹ cf. *Filosofia greacă până la Platon*, op. cit., pp. 152-153.

îmbogățească, dacă doresc acest lucru, dar că nu acesta este țelul urmărit de ei.” (*Politica* I, 11, 1259 a)

În exprimarea lui Aristotel, în ceea ce privește metafizica lor, milesienii au fost *physeológoi*, interesul lor concentrându-se pe natură (*phýsis*). Atât Thales cât și *Anaximandros* (610-546 î.H.), *Anaximenes* (585-525 î.H.), dar și mai puțin cunoscuții *Mamercos* (sec VI î.H.), *Hippon din Samos* (sec VI-V î.H.), *Idaios din Himera* (sec. V î.H.) sau *Diogenes din Apolonia* (sec. V î.H.) „au fost încredințați că principiile tuturor lucrurilor se află în cauze materiale. De unde există toate și de unde provin mai întâi și în ce sfârșit își găsesc pieirea – în vreme ce substanța persistă în ciuda schimbărilor suferite – aceasta, spun ei, este elementul și totodată principiul lucrurilor” (*Metafizica*, I, 3, 983 b).

Din operele lor ne-au rămas doar puține fragmente, care au fost numite de doxografi cu același titlu – „*peri physeos*” („despre natură”).

În rezumat, milesienii naturaliști construiesc concepții moniste și hilozoiste despre lume, vorbind despre un singur principiu (*arche*) al naturii, însuflețit de o putere divină creatoare. Astfel, pentru Thales, principiul era *apa*, pentru Anaximandros, *materia nedeterminată, infinită (ăpei-ronul)*, pentru Anaximenes, *aerul*. Cu deosebiri minore, de accent, ceea ce constituia noutatea revoluționară în explicarea lumii era metoda, calitativă, obiectivă, logică, și nu determinarea materiei primordiale și constante, care rămânea naivă, lipsită de rațiunea fizică suficientă, dispunând însă de suficientă rațiune filosofică (metafizică).

Într-un celebru fragment păstrat din opera lui Anaximandros (fr. 81) filosoful apreciază că raportul dintre *ăpeiron* și *lucruri* este „ispășirea unei nedreptăți”. Nedreptatea ca rezultat al *hybris*-ului, al ființării în arbitrar cu *nemăsura* bunului plac, al întâmplării capricioase, violente, se ispășește în *ăpeiron*, care, deși nedeterminat, infinit, tinde către *mêson*

(mijlociu) complexa și contradictoria măsură, ordine, moderație („Totul cu măsură”, „Nimic prea mult”).

Anaximenes consideră că gradul de condensare al materiei (aerului) determină apariția diversității de calități: focul, vântul, norul (vapori de apă), apoi apa, pământul, piatra. Este vorba de conceperea în spirit aritmo-geometric a însăși calității și a posibilității transformării acesteia într-o alta ca urmare a gradului de condensare, determinat și el de confruntarea dintre umed și uscat, cald și rece, care există congenital în principiu, unic și primordial.

La toți milesienii fizicaliști are loc identificarea dintre suflet (*psychê*) și materia-principiu care este și însuflețită, de aceea concepțiile lor sunt moniste și hilozoiste, chiar dacă Anaximenes, de exemplu, deosebea între sufletul individual (*psychê*) și sufletul universal (*pneuma*) care sunt, însă, ambele, aer, iar Diogenes din Apollonia, precedându-i pe Anaxagoras, Socrate, Prodicos și Platon, consideră inteligența (*noesis*) măsura ritmurilor cosmosului și izvorul frumuseții universului.

Concepțiile fizicaliștilor vor fi izvorul din care se alimentează toate tendințele filosofiei grecești ulterioare, de la concepția filosofico-religioasă a lui Pythagoras la fizicalismul dialectic al lui Heraclit sau fizicalismul noetic al lui Anaxagoras.

II. 2. Identitatea concretă ca *lógos*

II.2.1. *Heraclit din Efes* (c. 530 - c. 470 î.H.) este considerat și întemeietorul dialecticii obiective ca metodă filosofică. Descindea din neamul Codrizilor, neam de basilei, și era fiul cel mare al lui *Blyson* (*Bloson*). Heraclit a renunțat, însă, la titlul de *basileus* în favoarea fratelui său mai tânăr. Aristocrat liberal, dar și mizantrop, aprecia aristocrația, dar nu într-atât cât să dorească reinstaurarea vechiului drept

cutumiar gentilic (*Anàanke*), susținând *legea* statului sclavagist (*nòmos*) și apreciind pe „cei mai buni” (*árisoti, onéistoi*), cum îl considera și pe prietenul său Hermodoros, exilat de democrații din Efes: „Toți oamenii maturi din Efes ar face bine să se spânzure și să lase cetatea băieților imberbi, de vreme ce au alungat pe Hermodoros, cel mai vrednic dintre ei, spunând: „Nu vrem să fie nici unul dintre noi cel mai valoros”; sau, dacă se găsește vreunul, să meargă în altă parte și să trăiască printre alții” (Diels, fragm. 121).

Tot așa, Heraclit ar mai fi spus: „Erudiția multă (*πολυμαθιν*) nu dă cuminenție; altfel i-ar fi dat-o lui Hesiod și Pythagoras și iarăși lui Xenofanes și Hecateu (Diels, fragm. 40) [...] înțelepciunea este un singur lucru: să înțelegi rațiunea cosmică (*γνωμην*), ea fiind aceea care conduce toate lucrurile prin toate” (Diels, fragm. 41) [...] Homer ar merita să fie gonit din concursuri și bătut cu nuiiele și Archilocos la fel.” (Diels, fragm. 42) sau „E mai multă nevoie să stingi aroganța decât un incendiu” (Diels, fragm. 43) și „Oamenii trebuie să lupte pentru lege ca și pentru zidurile cetății” (Diels, fragm. 44).

Comentatorii operei sale vorbesc despre o singură mare lucrare, *Despre natură* (*περὶ φύσεως*), care ar fi avut trei părți (*Despre univers, Politica și Teologia*), din care s-au păstrat aproximativ 130 de fragmente, în stil aforistic, obscur. A fost supranumit „obscurul” (*skoteinós*), datorită dificultăților înțelegerii filosofiei sale, pe care nici Platon sau Aristotel n-au putut s-o descifreze complet.

Filosofia lui Heraclit este una materialistă, afirmând un singur principiu al lumii, *focul* (*πῦρ*), care se află într-o continuă prefacere, cârmuită de o lege rațională (*lógos*), având ca principală caracteristică dialectica obiectivă. Principiile fundamentale ale dialecticii obiective, ca metodă filosofică preconizată de Heraclit, ar consta în înțelegerea condiționării reciproce și autodinamicității fenomenelor ca urmare a

contradicției imanente, prin autodiferențiere și dedublarea entităților în contrarii.

Asprimea poziției lui Heraclit față de Homer decurgea din urarea rapsodului ca „Cearta să piară dintre zei și oameni” (*Iliada*, XVIII, 107), efesianul considerând că „Ei nu înțeleg că ceea ce diferă se acordă cu sine: armonie răsfrântă, ca cea a arcului și a lirei” (Diels, fragm. 51) și că „Războiul este părintele tuturor lucrurilor, regele tuturor lucrurilor. El este acela care pe unii îi arată ca zei, pe alții ca oameni, pe unii îi face sclavi și pe alții oameni liberi” (Diels, fragm. 54) pentru că „Ceea ce se opune se îmbină, iar cea mai frumoasă armonie se naște din lucruri care diferă” (Diels, fragm. 8).

Pentru Heraclit lupta contrariilor este *dreptate* și *lege supremă*. „trebuie să știm că lupta e universală, opoziția este lege și dreptate (*dike*) și toate lucrurile se produc în temeiul luptei și necesității” (Diels, fragm. 80).

Și la Heraclit, ca și la materialistii milesieni, toate lucrurile se nasc din principiul inițial (*arhe*) și se întorc în acesta, *apa* la Thales, *apeironul* la Anaximandros, *aerul* la Anaximenes și *focul* la Heraclit. Focul este însă mai mult decât „materia primă” pentru lucruri, cum apare în ontologia milesienilor, căci la Heraclit elementul material *foc*, necreat și nepieritor, se află într-un proces de devenire infinit și etern, în dublu sens, de sus în jos – aer, apă, pământ, și de jos în sus – pământ, apă, aer. Ca substanță primordială a lumii, focul rămâne unic, în ciuda transformărilor, „precum flacăra rămâne aceeași, deși în fiecare clipă este alta prin elementele consumate de ea”. Față de lumea materială, focul este primordial, dar nu anterior, ca principiile milesienilor, căci universul este un foc „veșnic viu” și lumea iese din foc și se întoarce în foc prin *arderea universală*. Orice lucru este un proces, o devenire veșnică. În orice lucru există immanent o afirmare și o negare, simultane, într-o luptă internă care este „mama tuturor lucrurilor”. Chiar dacă totul curge (*panta rhei*),

există o lege care este *Logosul* (Rațiunea) care face ca substratul lucrurilor (focul) să rămână același, cum cere *dreptatea* și *armonia* (proportionalitatea, măsura).

Focul este și rațiunea din ființa umană, parte din Rațiunea universală, focul creator și divin dă naștere lucrurilor și le însuflețește. Viața și moartea sunt momente ale aceluiași proces al focului. Toate lucrurile din univers sunt „pline de suflete și zei”. Filosofia lui Heraclit este panteistă și hilozoistă. Adevărul și falsul, binele și răul sunt același lucru, același proces. Trecerea de la bine la rău și de la rău la bine se face spontan și pe nesimțite, de aceea nu știm ce este binele, dacă nu știm ce este răul.

Heraclit a ridicat lupta contrariilor prin *logosul* obiectiv la rang de lege a naturii (*ratio in re*) care este reflectată (*in mente*) ca lege universală prin *logosul* universal, ca armonie contradictorie, ca identitate concretă, opusă identității abstracte, tautologice a lui Parmenides și a eleaților.

Pentru Heraclit, existența este unitară prin identitatea contradictorie abstractă a *Logosului*, și este diversă datorită identității contradictorii concrete imanente a Focului.

Ontologic, existența este unitară datorită identității contradictorii a *Logosului* obiectiv și este diversă datorită luptei contrariilor imanente. Identitatea abstractă (logică) este, însă, absolută, imuabilă, necesară, formală.

II.2.2. *Școala eleată*. Poartă numele unui oraș din „Grecia Mare”, Elea, aflat în sudul Italiei, aproape de golful Neapole.

Școala eleată a fost reprezentată de *Xenofan din Colofon* (570 – 480 î.H.), *Parmenides din Elea* (540 – începutul sec. al V-lea), *Zenon din Elea* (489 – 430 î.H.) și *Melissos din Samos* (480 - ?).

Eleații, spre deosebire de Heraclit, doresc să determine tocmai *ceea ce există*, ceea ce rămâne, nu ceea ce devine (*eòn*

émmenai = „ceea ce este, este”). Heraclit susține că „totul este schimbare”. Schimbarea este chiar substanța lucrurilor (*sympherómenon diapherómenon*). Filosofia eleată neagă schimbarea ca iluzorie, face din realitate o *substanță unică – infinită și neschimbătoare*, lipsită de orice determinare: apă, aer, foc, numărul pythagoreic.

II.2.2.1. *Xenofan din Colofon* (c. 570 – 480 î.H.), mai tânăr decât Pythagoras, este prezentat de tradiția filosofică drept un profet, un rapsod, care își recita concepția filosofică. Ideile sale filosofice vor fi transcrise sub formă de poem.

Problema centrală de la care pornește Xenofan este cea a Unității divinității, pe care ceilalți reprezentanți ai școlii o vor aplica la întreaga existență.

În opera sa intitulată *Sylloi* (*Syllos* = cel ce privește chiorâș, batjocoritor), *Xenofan* atacă virulent antropomorfismul mitologiei populare, reprezentată mai ales de Homer și Hesiod. Oamenii nu cunosc pe zei, deoarece zeii sunt rodul oamenilor, în chip și formă, al „plăsmuirilor”, după chipul și asemănarea lor (ceea ce conduce la antropomorfism și relativism).

„Dacă boii și caii și leii ar avea mâini, sau dacă cu mâinile ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor și le-ar face trupuri așa cum fiecare dintre ei își are trupul”; „Etiopienii spun că zeii lor sunt cârni și negri, tracii – că au ochii albaștri și părul roș”.¹

În *Despre natură*, el pune problema esenței lui Dumnezeu. Acesta este atotputernic, din atotputernicie rezultând și unicitatea sa. Xenofan pune în discuție, de fapt, problema *principiului*, care este *unul*, nenăscut, veșnic,

¹ Cf. *Filosofia greacă până la Platon*, I, 2, p. 9.

nemișcat. Fiind perfect, înseamnă că Dumnezeu este sferic (forma geometrică perfectă). El este mai presus de orice și, chiar dacă este material, el se mișcă, gândește și simte (hilozoism). Eleații nu pot concepe nici o existență nematerială, de aceea *Dumnezeu* se confundă cu *Pământul*, care devine deci *unul*, unica realitate, „înzestrată cu rațiune”. Printre primii, Xenofan afirmă sfericitatea Pământului și transformarea acestuia în principiu al tuturor lucrurilor, cum era apa la Thales, aerul la Anaximenes, focul la Heraclit. Se însumează, deci, cele patru elemente materiale pe care le va uni mai târziu și Empedocles.

Concepția lui Xenofan poate fi caracterizată ca una panteistă, prin identificarea lui Dumnezeu cu Pământul, și apare o dată cu doctrina panteistă a lui Buddha, dar independent de aceasta.

II.2.2.2. *Parmenides din Elea* (c. 540 – sec. al V-lea î.H.) Este cel căruia i se datorează gloria metafizică a școlii eleate. Opera sa, poem scris în hexametri, cuprindea două părți: *calea adevărului*, *calea rațiunii*, care duce la existență, și *calea părerii* sau sensibilitatea, care conduce doar la iluzie.

Platon (*Sofistul*, 241 d.) îl va numi „venerabil” și „temut”, „părintele nostru Parmenides”, „întemeietorul neamului eleatic”.

Parmenides a separat fără echivoc pe *a fi* de *a nu fi*, *ființa* de *neființă*. El afirmă că între gândirea noastră și existență este identitate („Același lucru este gândirea și existența”).

Existența este Unul, unicul, plinul, căci golul nu există. Dacă ar fi mai multe existențe, între ele ar fi goluri, însă golul este același cu nonexistența, deci „existența există, nonexistența nu există”.

Existența este totul, ea umple totul, este nedivizibilă, căci diviziunea ar presupune golul. Existența este neschim-

bătoare, pentru că schimbarea presupune și ea non existența, golul, trecerea de la un punct la altul prin ceva vid. *Unul* și *Totul* (*eu kai pan*), sună un fragment celebru, rămas de la Parmenides.

Existența este spațiul unic, continuu și plin, însă fără nici o calitate și fără nici o schimbare.

Teoria lui Parmenides combătea naturalismul Școlii din Milet, care admitea o calitate primordială constantă. Este însă și o critică a concepției, opuse, a lui Heraclit – totul se mișcă (*pantha rei*).

Existența imobilă este finită și desăvârșită, existența este deci o sferă, este chiar Dumnezeu. Parmenides nega existența lumii sensibile, unde ar domni mișcarea și transformarea.

Parmenides construiește și o teorie a lumii sensibile, care se aseamănă cu ipotezele milesienilor, dar în care introduce și idei noi ca sfericitatea pământului și teoria bolții tari a cerului (firmamentul), care, prin Aristotel, se va păstra până în timpurile moderne.

Lumea sensibilă derivă, spune Parmenides, din două elemente: *ușorul* (focul, lumina) – esența sufletului și *greul* (întunericul), care se unesc prin *principiul inbirii* (Afrodita).

Parmenides va separa gândirea (care surprinde existența adevărată) de sensibilitate (care prinde schimbarea iluzorie, aparentă). Prin Platon, însă, această dihotomie va domina filosofia până azi.

II.2.2.3. *Zenon din Elea* (c. 490 – 430 î.H.) A fost om politic, filosof, naturalist, maestru în arta argumentării, „inventatorul dialecticii”, conform lui Aristotel. Se relatează că, luând parte la un complot împotriva tiranului Nearchos și fiind arestat, și-a retezat limba pentru a nu-și trăda tovarășii și a scuipat-o în obrazul tiranului, ca și despre alte gesturi semnificative.

El și-a propus să apere teoria existenței unice și neschimbătoare a lui Parmenides, inventând, se spune, circa patruzeci de argumente, dintre care patru sunt faimoase: *Dichotomia*, *Achile și broasca țestoasă*, *Săgeata* și *Stadionul*, cunoscute sub numele de *aporii* (dificultăți) sau *paradoxuri*.

Polemica lui Zenon se îndreaptă, îndeosebi, împotriva a două din noțiunile de bază ale filosofiei precedente: noțiunea existenței multiple și noțiunea schimbării sau mișcării. Metoda folosită este logico-deductivă. El construiește axiome, le consideră adevărate, și, pe baza lor, construiește propoziții noncontradictorii.

Conform lui Zenon, dacă ar exista mai multe „existențe”, ar trebui să fie spații goale între ele. Dar spațiul gol nu există, căci este non existență (idee axiomă a eleaților). Spațiile goale ar trebui umplute cu alte existențe, ceea ce ar micșora doar golurile, dar le-ar multiplica la infinit, ceea ce este absurd, conchide Zenon.

De asemenea, mișcarea nu există. Pentru ca un corp să se miște, trebuie să străbată un drum, însă pentru a străbate un drum, corpul trebuie să străbată jumătate din acel drum, iar mai înainte o pătrime, iar mai înainte o optime, și tot așa la infinit, căci spațiul străbătut poate fi împărțit la infinit. Deci, mișcarea este imposibilă, pentru că nu putem gândi că un corp poate străbate, într-un timp mărginit, un număr nemărginit de spații. Infinitul nu poate fi finit.

În aporii (paradoxuri) sunt implicate mișcarea, spațiul, timpul, cu proprietățile opuse ale acestora: continuitatea și discontinuitatea, finitul și infinitul, divizibilitatea și indivizibilitatea, unitatea și multiplicitatea etc.

Problematica paradoxurilor lui Zenon este una gnoseologică și vizează răspunsul la întrebarea cum pot deveni inteligibile (explicabile conceptual) sensibilul, concretul, imediatul, trecerea, mișcarea, dezvoltarea, contradicția etc.

II.2.2.4. *Melissos din Samos* (480 - ?) Este cel din urmă eleat. Mai consecvent decât Parmenides, el suprimă cu totul lumea sensibilă. Nu admite decât existența pură, pe care o socotește infinită. Va susține ideile fundamentale ale școlii referitoare la *Ființă, Mișcare, Dezvoltare*.

II.2.2.5. De-a lungul istoriei filosofiei s-a spus despre Parmenides că este filosoful imobilității absolute și al identității abstracte, iar despre Heraclit că este filosoful mișcării și al identității dialectice (concrete). Într-adevăr, la Parmenides identitatea este abstractă (tautologică) și presupune *adaequatio rei ad intellectum*, pe când la Heraclit identitatea este concretă și presupune *adaequatio intellectus communis (vel universalis) ad rem*.

Pentru Parmenides, identitatea dintre lucru și rațiune este abstractă și absolută căci „același lucru este a fi și a gândi”, pe când pentru Heraclit, identitatea este concretă, rațiunea (logosul) fiind doar asemănătoare cu lucrul (focul).

La Parmenides, tot ce este rațional este real (necesar) și tot ce este real (necesar) este rațional, dar la Heraclit tot ce este rațional este doar posibil.

La Parmenides, posibilul nu există, existența fiind doar realitate imuabilă, pe când la Heraclit existența este doar posibilitate, proces, devenire veșnică.

Parmenides, pentru că nu admite contradicția în gândire (logică), nu o poate admite nici în realitate (ontică). De altfel, așa cum s-a afirmat, principiul identității formulat de metafizicianul eleat reprezintă formularea pozitivă a principiului (non)contradicției, formulat de Aristotel.

Parmenides critica aspru „mulțimile fără judecată, care consideră că a fi și a nu fi este și nu este același lucru și că există o cale contradictorie (*polintropos*) a tuturor lucrurilor”.¹

¹ Cf. Diels, I, p. 233, fr. 5, 7-9.

Aristotel îl combătea pe Heraclit fără echivoc: „Este peste putință să admitem că același lucru există și nu există, așa cum unii cred că a susținut Heraclit” (*Metafizica*, III, 3, 1005 b)

Platon este chiar sarcastic: „Heraclit suprimă din Univers repausul și stabilitatea. Această stare este caracteristică numai morților. El atribuie tuturor lucrurilor mișcarea, eternă pentru cele eterne, pieritoare pentru cele care pier” (*Cratylus*, 402 a).

Heraclit a intuit, însă, un adevăr pe care nici Parmenides, nici Platon și nici Aristotel nu l-au putut accepta, datorită presupuzițiilor teoretice ale filosofiilor lor, anume că gândirea trebuie să fie dialectică, pentru că realitatea este dialectică. În esență, Heraclit susține că realitatea este proces, devenire, relație, și nu doar o lume de obiecte (lucruri) calitativ imuabile, care ar diferi între ele doar cantitativ, fiind variațiuni ale aceluiași principiu (material sau ideal). Mișcarea este schimbare, transformare, unitate și luptă a contrariilor simultane și nu doar secvențialitate, discursivitate, curgere alternativă. Logica poate fi dialectică, dar și metafizică, pentru că gândirea este formală, dar și dialectică.

Logica formală este metafizică în măsura în care gândirea pleacă de la ideea că esența este necesitate absolută, calitate imuabilă, opusă contradictoriu (exclusivist) fenomenului ca posibilitate în continuă mișcare, transformare și când pleacă de la ideea după care cantitatea este simplă măsură a calității (imuabile). Dar ea este și acumulare pentru saltul la o nouă calitate (posibilă).

Heraclit afirma chiar că „armonia nevăzută este superioară celei văzute” (Diels, fr. 54), ba mai mult, „esenței îi place să se ascundă” (fr. 123).

Concepția heraclitiană a devenirii va provoca însă și teoria sceptică a sofștilor. „În sine nu există nimic, fiindcă nimic nu este statornic și orice afirmație este falsă, căci implică o negație”.

Teoria logosului (a rațiunii) lui Heraclit va fi reluată de stoici și de alexandrii, trecând în creștinism (Logosul, cuvântul – Fiul lui Dumnezeu, Isus Hristos).

Dintre discipolii lui Heraclit istoriografia îl menționează, printre alții, pe Cratylus, dascăl al lui Platon între 415-410 î.H., care înțelegea să ducă ideile magistrului la consecințele lor ultime, prin absolutizarea mișcării și devenirii („nu ne putem scufunda niciodată în aceeași apă”) și, deci, la negarea posibilității oricărei științe, fiindcă afirmațiile și negațiile ar fi echivalente, având aceeași îndreptățire.

Relativismul ontologic și agnosticismul lui Cratylus conduceau inevitabil la solipsism, nimic nemaitrebuind să fie spus, fiindcă adevărul este imposibil. „Este suficient dacă se mișcă un deget”.

II.3. Școala pythagoreică

II.3.1. *Pythagoras din Samos* (c. 580 – c. 500 î.H.) s-a născut în insula Samos ca fiu al unui gravor de pietre prețioase (Menesarchos). A fost elevul lui Pherekydes din Syros și al lui Hermodamas din Samos. A călătorit în Egipt, la chaldeenii și magi, precum și în insula Creta împreună cu Epimenide. Nemulțumit de regimul politic al lui Policrate, Pythagoras va părăsi insula Samos și se va stabili în sudul Italiei, la Crotona, colonie grecească aflată lângă Sybaris, unde a fost foarte bine primit de regimul politic aristocratic dorian aflat la putere, și unde își va înființa propria școală filosofico-religioasă (ordinul pythagoreic).

Școala lui Pythagoras a devenit un „ordin” politic, religios și filosofic cu cicluri de inițiere, reguli și norme de comportare stricte, în care intrarea era extrem de dificilă, ca și ieșirea, de altfel. Cele trei reguli de bază ale ordinului erau: ascultarea, tăcerea, supunerea. În lucrarea sa *Noaptea attice*, Aulus Gellius relatează că timpul de tăcere nu dura la nimeni mai puțin de doi ani. Abia după ce învățau tăcerea și

supunerea puteau *unii* dintre discipoli să pună întrebări, să noteze cele auzite sau să-și expună propriile păreri.

Sub influența misterelor orfice și a tehnicilor metempsihotice, deprinse, se pare, de la preoții egipteni, Pythagoras inaugurează în gândirea filosofică greacă o nouă direcție, în care concepția naturalistă a cosmologilor ionieni îmbracă haină mistică, în încercarea de a realiza o reformă moral-religioasă în care se făgăduia fericirea post-sepulcrală, ca răsplată pentru comuniunea cu binele în viața „de dincoace”, prin izbăvirea sufletului de atingerea pângăritoare a nevoilor trupești și ca o continuare a curățirii sufletelor, *post-mortem*, în condițiile migrării acestora (metempsihoză).

Condiția metempsihozei era însoțită indisolubil de *tabu*-uri arhaice, interdicții morale extrem de riguroase care aveau și un sens profund filosofic, pe lângă cel mistic-religios. Tradiția spune că până la Philolaos, doctrinele ordinului pythagoreic erau secrete și se găseau consemnate în cele trei cărți ale lui Pythagoras: *Despre educație*, *Despre politică* și *Despre natură*, pe care Platon le-ar fi cumpărat, pentru o mie de mine grecești, de la Philolaos. Doctrina lui Pythagoras avea caracter esoteric și era interzisă revelarea ei celor neinițiați. Legenda spune că discipolul lui Pythagoras, *Hippasos din Metapont*, a fost crunt pedepsit de zei, ca unul care înfăptuise un sacrilegiu, pierind în mare pentru că a divulgat soluția la problema construcției unei sfere în care se înscriu douăsprezece pentagoane.

Conform lui Diogenes Laertios, „Preceptele lui [Pythagoras] simbolice erau următoarele: să nu ațâți focul cu un cuțit; să nu pășești peste cumpăna unei balanțe; să nu ajuți pe un om cu o sarcină la depunerea ei, ci la ridicarea ei; totdeauna să-ți strângi sul așternutul pe pat; să nu porți un inel cu chipul unui zeu gravat pe el; să nu ștergi urmele crăciței pe cenușă; să nu ștergi locul unde ai șezut cu o faclă; să nu urinezi cu fața spre soare; să nu mergi pe drumul mare; să nu dai mâna dreaptă cu ușurință; să nu ai rândunici sub

acoperiș; să nu ții păsări cu gheare; să nu urinezi, nici să nu stai pe unghii tăiate sau pe păr tăiat; să pui deoparte ascuțișul cuțitului, să nu-ți întorci capul spre frontieră când pleci în țări străine. Iată și înțelesul lor. Să nu ațâți focul cu cuțitul înseamnă să nu ațâți mânia și supărarea cea mare a celor mari. Să nu pășești peste cumpăna unei balanțe, înseamnă să nu treci peste îndatoririle echității și dreptății. Să nu te așezi pe baniță înseamnă să te îngrijești de ziua de azi, ca și de cea de mâine, banița fiind rația zilnică. Să nu mănânci inima, el înțelegea să nu-ți irosești viața în tulburări și chinuri. Prin vorba să nu-ți întorci capul când pleci din țară, înțelegea să sfătuiască pe cei ce se despart de această viață să nu fie prea atașați de viață și conduși de plăcerile pământești” (Cf. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VIII, 17-18).

Acestora li se adăugau multe alte precepte și practici mistice și superstițioase, cum ar fi interdicția de a ridica hrana căzută din mână, să atingi un cocoș alb, să mănânci bobi, să privești într-o oglindă alături de o lumină etc.

Discipolii lui Pythagoras (între 300 și 600) se împărțeau în *acusmatici* (ascultători, tăcuți) și *matematici* (inițiați, învățați). De numele lui Pythagoras se leagă chiar numele *philosophiei*, ca iubire de înțelepciune, cunoaștere adevărată a lumii, calea sigură de ridicare morală.

Ideea filosofică fundamentală a pythagorismului era că principiul și substratul lucrurilor sensibile este numărul (*arithmós*), care exprimă armonia și raporturile necesare ale acestora. Aristotel, în formulări prudente privind paternitatea unor idei atribuite prin tradiție lui Pythagoras, prezintă însă amplu doctrina pitagoreică ori de câte ori are prilejul în lucrările sale: „Printre acești filosofi (și mai înainte chiar de ei), așa făcuseră cei dintâi să propășească studiile acestea și, întrucât erau educați în spiritul lor, au considerat că principiile matematicii sunt principii ale tuturor lucrurilor existente. Și cum în studiile matematice numerele ocupă, în mod natural, primul loc, iar lor li se părea că în numere

contemplă multe asemănări cu lucrurile ce ființează *permanent* și cu cele aflate în devenire – mai multe decât ar fi găsit în elementele Foc, Pământ și Apă – deoarece pentru ei o anumită modificare a numerelor însemna *dreptatea*, cutare însemna *sufletul* și rațiunea, cutare *prilejul potrivit* și așa mai departe – fiind exprimată numeric oricare altă stare a lucrurilor ; observând pe deasupra că și modificările de sunete și raporturile armoniei muzicale sunt exprimate prin numere, iar apoi celelalte lucruri arătându-și la fel toată firea lor printr-o asemănare ce ia chipul numerelor, aceste numere dovedindu-se cele dintâi principii ale întregii naturi, au ajuns la presupunerea că elementele numerelor sunt *implicit* elementele tuturor lucrurilor și cerul întreg este armonie și număr [...] Așa de pildă, întrucât zece, *decada*, era considerat un număr perfect, care cuprinde natura întreagă a numerelor, ei afirmă că și corpurile ce se mișcă prin ceruri sunt zece, dar fiind numai nouă cele vizibile, din acest motiv ei născocesc al zecelea corp numit antihtom [„Anti-pământ”]” (Cf. *Metafizica*, I (A), 5, 985 b)

În locul determinărilor calitative ale substanței (Foc, Aer, Apă, Pământ), pythagoricienii iau în considerație determinări cantitative, măsurabile. Pythagoras concepea numerele spațial: 1 = punct; 2 = linie dreaptă; 3 = triunghi etc. La fel cum figurile geometrice iau naștere din punctul în mișcare, se poate spune că *unu* este principiul immanent al tuturor lucrurilor.

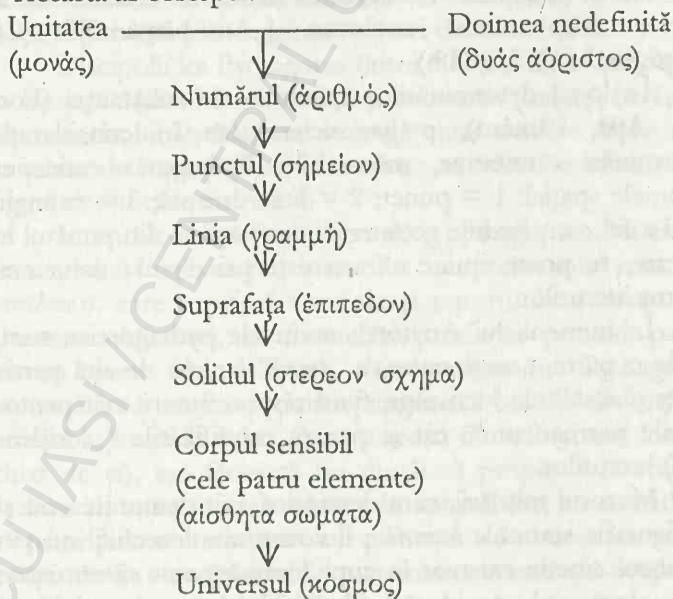
În termenii lui Aristotel, numerele pythagoreice sunt, pe de o parte, „cauze materiale, prime” iar, pe de altă parte, „cauze eficiente” ale lucrurilor, fiind răspunzătoare atât pentru „stările permanente”, cât și pentru modificările („accidente”) lucrurilor.

Motorul mișcării, care determină atât denumirea cât și configurația statică a lucrurilor, îl constituie dezechilibrul sau echilibrul cinetic existent în cuplul *număr par – număr impar*, iar în domeniul „accidentelor” echilibrul sau dezechilibrul

între *finitudine* (*peras* – proprietatea numerelor pare, spațiale) și *infinit* (*àpeiron* – proprietatea numerelor impare).

Conform lui *Alexandros Polyhistor*, care se referă la unele „comentarii pythagoriciene” și pe care îl citează *Laertios*, doctrina pythagoricienilor s-ar rezuma astfel: „Principiul tuturor lucrurilor este unitatea. Luând naștere din această unitate doimea nedefinită servește ca substrat material al unității, care este cauza; din unitate și din doimea nedefinită se nasc numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide, din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru: focul, apa, pământul și aerul; aceste elemente se schimbă între ele și se transformă în toate lucrurile, iar din ele se naște un univers însuflețit, dotat cu rațiune, sferic, cuprinzând în mijlocul lui pământul, care este tot sferic și locuit de jur împrejur” (*Diogenes Laertios*, op. cit. VIII, 25).

Aceasta ar corespunde schemei:



Unul (Unitatea) este principiul tuturor lucrurilor. Pythagoreicii aplicau numerele (raporturile) și la noțiuni ideale și sentimente, la virtuți morale și instituții sociale: $3 \times 3 = 9$ era *Dreptatea*, căci exprimă o echivalență, legea talionului („dinte pentru dinte, ochi pentru ochi”); bărbatul = 2, femeia = 3; căsătoria : $2 + 3 = 5$.

Corpul = 210; focul = 11; aerul = 13; apa = 9; calitatea și culoarea = 5; potența creatoare de viață = 6; 7 semnifică inteligența, lumina primordială, principiul vieții, sănătatea, bioritmurile, ciclurile; 8 (octava) semnifică dragostea (*eros*), prietenia (*philio*), chibzuința (*mathes*) și gândirea. Numărul 10 (*decada*) = Universul, echivalent și cu *tetraktys*-ul, cu perfecțiunea, întrucât cuprinde suma primelor patru numere pare și impare, prime și neprime ($1 + 2 + 3 + 4$).

Tetraktys-ul (decada concepută ca număr triunghiular) era figurat cu următoarea dispunere a numerelor constitutive, reprezentate prin puncte sau litere:

.	α
. .	$\alpha \quad \alpha$
. . .	$\alpha \quad \alpha \quad \alpha$
. . . .	$\alpha \quad \alpha \quad \alpha \quad \alpha$

Proiecția corpului geometric perfect – sfera cosmică – era un cerc în care simboluri geometrice (poligoane stelate) se atribuiau conceptelor-cheie: pentru *om* (*micro-kosmos*) pentagrama, iar pentru întregul armonic al *universului* (*macro-kosmos*), decagonul.

Armonia muzicală este exprimată matematic (prin cuantificare) și este una dintre cele mai faimoase descoperiri ale pythagoricienilor: intuirea principiului rezonanței. În rezonanță, primul sunet care apare după octava fundamentală este cvinta. Pythagoreicii n-au formulat explicit principiul rezonanței, dar au obținut seria naturală a armonicelor pe baza monocordului, făcând să vibreze porțiunea scurtă a coardei într-o succesiune de raporturi: $2/1$

(octavă), $3/2$ (cvintă), $4/3$ (cvartă), $5/4$ (terță majoră), $6/3$ (terță minoră), $5/3$ (sextă minoră), $8/5$ (sextă majoră).

Unisonul este raportul $1/1$ a două sau mai multe sunete cu aceleași variații. *Octava* este raportul $2/1$ ¹. Astronomia pythagoriciană consideră că în centrul Universului se află „Focul central”, nu Pământul și nici Soarele. În jurul acestuia se învârtesc zece sfere. Fiecare sferă are încrustată, precum diamantul într-un inel, câte un corp ceresc – Pământul, Soarele, Luna, cele cinci planete vizibile (cunoscute atunci) – Mercur, Venus, Marte, Jupiter, Saturn, și o planetă invizibilă – Contra-Pământul (antichtom), opusă Pământului, aflată dincolo de Focul central și, ultima, sfera stelelor fixe. *Antichtom*-ul este inventat de pythagoreici pentru a satisface cifra magică 10 (decada), deoarece ordinea și armonia *kosmos*-ului ca podoabă nu se puteau baza decât pe magia numărului 10, baza sistemului zecimal.

Cele zece sfere purtătoare de „planete” se învârtesc și scot câte un sunet muzical, iar din raportul de distanță dintre „sferele muzicale” iese „armonia sferelor”, pe care oamenii n-o mai percep fiindcă o aud neîncetat de la naștere.

Astronomia pythagoreicilor va fi reluată de Aristotel și școala sa peripatetică, Aristarh din Samos (c. 320 î.H.) ajungând chiar la ideea că în centrul lumii ar fi Soarele.

Pythagoras susținea că sufletul omului se împarte în trei: rațiune (*nous*), minte (*phrenes*) și pasiune (*thymos*). Sufletul omului este nemuritor prin minte (*phrenes*), celelalte două – rațiune și pasiune – fiind comune omului și animalului. Ideea o regăsim în filosofia greacă ulterioară (inclusiv la Platon și Aristotel). Pythagoreicii au disprețuit anarhia, dezordinea, disproporția. În viață, considerau că este necesară oportunitatea, „momentul potrivit”, „ocazia prielnică” (*kairos*).

¹ Cf. M. Ghyka, *Le nombre d'or*, Paris, 1931, t.1 „Les rythmes”, pp. 101-102.

Măsura este universală, orice ființă putând ajunge la maturitate prin *kairos*, care se manifestă, prin excelență, la nivelul vieții umane.

„Regulile” educației erau fundamentate pe ideea de suflet și erau obligatorii, într-o ordine ierarhică a respectului: respectul zeului, respectul părinților, cultivarea prieteniei, supunerea față de vârstnic și superior etc.

Pythagoricienii consideră dreptatea și adevărul ca atribute ale numărului și armoniei, „minciuna nu suflă nicidecum spre număr, căci minciuna este vrăjmașă și dușmană firii lor, iar adevărul este propriu și înăscut speței numărului”.¹

Între numeroșii reprezentanți ai școlii pythagoreice, vechi și medii, Platon consideră ca de seamă pe *Philolaos* și *Arhytas* precum și pe *Aristoxenos*, întemeietorul științei armoniei muzicale și *Alkmaion*, medicul care considera că sediul sufletului este creierul, nu inima, legat de lume prin „canelurile” simțurilor.

Ordinul pythagoreic care acaparase conducerea cetății a fost prigonit până la urmă din Crotona, de către o răscoală a democraților condusă de Cylon, iar Pythagoras, care s-a refugiat în templul Muzelor din Metapont, se spune, a murit după „patruzeci de zile de nemâncare”.

Pe la anul 100 î.H. ordinul pythagoreic reapare în forme active, ce vor da naștere ulterior neopythagorismului.

II.4. Filosofi naturaliști (*physiológoi*) considerau că „principiile tuturor lucrurilor sunt numai de natură materială” (Aristotel, *Metafizica*, A 3, 983 b6) și că lucrurile apar și dispar în principiul lor material – apă, la Thales, *infinitul* – *indefinit* (*âpeiron*), la Anaximandros, *aerul*, la Anaximene – că sunt transformările unei substanțe

¹ Cf. Diels, I, fr. 11, p. 412.

indestructibile, care, în ciuda determinărilor diverse, rămâne identică cu sine. Spre deosebire de *theolôgoi*, care dădeau lumii o explicație mitologică, filosofi naturaliști credeau în raționalitatea naturii, conform cu un ansamblu de legi imanente, în care timpul face dreptate, instituind ordine (*kósmos*) conform regulii, legii divine (*diké*) într-o reîntoarcere inevitabilă la și în principiul inițial.

Lucrurile apar și dispar, cum spune Anaximandros, *Katà chreón*¹.

Influența eticii mitologice asupra primilor *physiolôgoi* este, credem, evidentă la Anaximandros, pentru care *existența* unor lucruri este pentru altele *limită* a libertății lor, pentru care lucrurile trebuie să plătească altora despăgubire (dreaptă), conform legii imanente (*dike*) pe care o aplică *Timpul*, ca judecător suprem. Este traducerea metafizică (ontologică) a mitologicului existent la *theolôgoi* lirici.

Astfel, pentru Pherekydes, Zas și Chronos existau dintotdeauna și Chthonia la fel, însă Chthonia a căpătat numele Γη = Gê (pământ), de vreme ce Zas i-a dat acesteia în dar pământul.²

„Pherekydes spune că principiile sunt Zas și Chthonia și Chronos: Zas este văzduhul, Chthonia pământul, Chronos este timpul; văzduhul este cel ce acționează, pământul, cel ce suportă acțiunea, iar timpul, elementul în care se desfășoară toate cele câte se petrec.” (Hermias, *Irrisio gentili philosophorum*, 12, (D. 654)).

„Când unii dintre acești teologi au început să se influențeze reciproc și să nu le mai redea pe toate în chip mitic, ca Pherekydes, de pildă, s-au găsit și alții care să

¹ cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 1, Weidmannsche Buchhandlung, 1934, Berlin, p. 89.

² Diels, I, p. 47, cf. *Herodian*, II, p. 6, 15, Diogenes Laertios, I, 119.

considera că primul creator [adică Zeus] este supremul Bine, așa cum cred Magii” (Aristotel, *Metafizica*, XIII, 4, 1091 b 8).

Apa la Thales și aerul la Anaximenes sunt *natura definită* (*phýsis horisméne*), arată calitatea și nu cantitatea. La Anaximandros, *apeiron*, care înseamnă ilimitat și deci infinit, materia fundamentală, este *definit* metafizic (ontologic), chiar dacă realitatea (ontic) este apreciată ca *indefinită*.

Apeiron-ul înseamnă pasul pe care îl reușesc *physiologoi* de la individualul concret al cunoașterii perceptive (nemijlocite), la particularul abstract al reprezentării care este universalul concret, ca *imago* a abstractului.

Primii materialişti ionieni erau *theologoi* prin tradiția formării lor intelectuale, dar *physiologoi* prin modul de abordare a realității. Thales a prezis prin calcul astronomic și matematic o eclipsă de soare, Anaximandros a fost primul cartograf din istoria grecilor, iar Anaximene a prefigurat teoria refracției și condensării.

Sinteza pozițiilor de *theologoi* și *physiologoi* i-a transformat pe cei trei milesieni în primii *philosophantes* ai grecilor, cei care transformă cauza naturală în principiu ontologic, realitatea diversă din *haos* în *kósmos* ca ordine universală (*Kósmos tonde* = „universul acesta”, Heraclit).

Prin reinterpretarea dreptății *ethologice* și *mythologice* ca dreptate ontologică bazată pe legi necesare (*diké* și *chréon*) și pe o forță obiectivă (timpul) se deschide calea transformării cunoașterii în știință, a cosmogoniei în cosmologie, a cutumelor în legi juridice, a moralei în etică, a ordinii gentilice în ordine politică etc.

Prin filosofi naturaliști milesieni se realizează trecerea de la intuiția senzorială la cunoașterea rațională, de la observația fenomenală întâmplătoare la surprinderea necesității obiective prin ipoteze științifice și filosofice, prin construcția abstractă a universalului. Pe de o parte, drumul cunoașterii de la fapte la abstracțiile lor logice presupunea ca

etapă necesară imaginarul simbolic (universalul concret) al mitologiei și artei. Pe de altă parte, drumul înțelegerii și argumentării universalului abstract a necesitat dese replieri ale rațiunii de la conceptele metafizice și științifice, la imaginarul (simbolistica) mitologiei și artei.

Kósmos-ul, ca ordine, ca proporție, ca raționalitate, dar și ca temei al frumuseții (podoabă) și rezultat al dreptății, în filosofia greacă veche își are sorgintea etimologică în *Kata kósmos* = „în ordine, cum se cuvine” (*Odiseea*, c. 8, r. 489), dar și în organizarea, structura calului troian al lui Epeios (*hippos kósmos dourateo* – idem, 8, 492), instrument al amăgirii, al iluziilor amarnic spulberate, ascunziș al primejdiilor de moarte.

Filosofia greacă veche va da glas prin Pythagoras, Heraclit și Parmenides la trei abordări și înțelegeri diferite ale ideii de ordine (*kósmos*): 1) ordinea ca proporție cantitativă justă (numerică); 2) ordinea ca *lógos*, rezultantă a sciziunii unitarului în contrarii în dispută și în același timp în unitate și 3) ordinea ca unitate identică cu sine, absolută, nelimitată și imobilă, ceea ce implica necesar și ideea de dreptate: 1) dreptatea ca măsură, 2) dreptatea ca alternanță și 3) dreptatea ca dat imuabil. Înțelegerea diferită a ordinii și dreptății la cei trei filosofi reprezintă tot atâtea perspective și abordări filosofice și asupra adevărului, binelui și frumosului, adică atitudinile axiologice fundamentale pe care le va promova și instrumentaliza antichitatea greacă și pe care vor încerca să le argumenteze filosofii greci ulteriori.

Capitolul III FILOSOFIA CA POSIBILĂ AXIOLOGIE

III.1. Sofiștii

Filosofia greacă parcursese de la apariția sa (aprox. sec. VI î. H.) o epocă de circa 150 ani. Ea subsumase, în mare, școala milesiană (Thales, Anaximandros, Anaximenes), pe Hippon din Samos, Idaios din Himera (Sicilia), Diogene din Apollonia (născut aprox. 480 î.H.), școala pythagoreică veche (Pythagoras, Hippasos, Parmeniskos, Ikkos, Ameinias, Paron, Bro(n)tios, Kerkops, Petron, Menestor, Xuthos, Boïdas), școala eleată (Xenofan din Colofon, Parmenides din Elea, Zenon din Elea, Mellisos din Samos), Heraclit din Efes și descendenții săi în filosofie: Antisthenes heracliticul, Cratylos, apoi așa numitul „*non naturalism ionian*” (Empedocles, Anaxagoras, Archelaos), atomismul antic (Leucip, Democrit) etc. În această epocă, problema centrală fusese cea a materiei, ca suport ultim, ca principiu al lumii (problema cosmologică).

În zorii filosofiei grecești se resimte nevoia „*demitizării*” în explicarea universului, a lumii, pornind, înainte de Thales, de la *Mitul lui Orfeu* (prin tradiție, fiul Oiagros, rege al Traciei și al vestitei muze Calliope), de la Hesiod, Epimenides, sau Pherekydes din Syros, trecând prin operele liricilor secolului al VII-lea î.H. (Tyrtaios, Alkman, Archilochos, Mimnermos, Semoides din Amorgos, Terpandros etc.) sau ai secolului al VI-lea î.H. (Alcaios, Hybrias, Theognis din Megara, Solon, Phokylides, Stesichoros, Epicharmos).

Se nașteea marea obsesie a *fiziologiştilor* (filosofii naturii), cea a *principiului*, a „punctului de plecare”, atât al existenței cât și al cunoașterii (problema ontologică și cea gnoseologică).

Problema ontologică, ce se reducea aproape exclusiv la cea cosmologică, subordonase, însă, până la dizolvare, toate celelalte probleme filosofice, inclusiv pe cea a cunoașterii.

Gândirea filosofică grecească *preclasică* se legăna încă într-o iluzie căreia îi va da expresie răspicată Parmenides din Elea: *între cunoașterea omenească și univers există identitate* („același lucru este gândirea și existența”).

Pare de mirare, dar, în perioada preclasică a filosofiei grecești, problema gnoseologică, *a cunoașterii propriu-zise*, nu există ca atare, ea fiind înlocuită, cu excepția unor vagi intuiții (Thales, unele maxime ale celor șapte înțelepți), de fapt, cu *problema descrierii lumii*. Căci, filosofi preclasici își construiau filosofiele ca pe sisteme de axiome, în care îndoiala era alungată cu obstinație. Între diferitele sisteme era discontinuitate și se manifestau contradicții. Numai la suprafață, însă, *în expresie*, căci în profunzime exista continuitate, existau punți ce se stabileau peste voința filosofilor respectivi, scăpând teleologicului.

Se manifesta influența, puternică încă, a dogmatismului mitologico-religios, de care filosofia grecească preclasică încerca să se elibereze, luând însă, până una alta, teoriile proprii mai mult ca pe un „dicteu” prestigios și de netăgăduit al muzelor, *daimonului* propriu, sau *destinului* de *geniu* ce le era hărăzit.

Cu toate acestea, există în tradiția filosofică grecească preclasică și reprezentanți ai încercărilor de demitizare, chiar în continuarea școlilor milesiană sau pythagoreică (sec. VI-V î.H.) – Acusilaos, Theagenes din Rhegion, Metrodoros din Lampsakos ș.a.. De asemenea, există și încercări de construire a unor cosmologii întemeiate pe matematici (pe doctrine științifice mult mai coerente) în pythagorismul mediu (sec. V

– IV î.H.) - Archippos, Lysis, Philolaos, Ion din Chios, Theodoros, Timaios ș.a.

Tradiția mitologico-religioasă și cosmogoniile din vechime constituiau un izvor perpetuu pentru filosofi greci preclasici. Dar ei nu își puteau reprimă nici tentația observațiilor directe nici pe cea a acumulării continue a cunoștințelor, ca un imbold tot mai acut al generalizării, pentru a ajunge la un principiu, *tipar unic (arché)* al universului, al lucrurilor.

Astfel, Thales va postula *apa* ca principiu, plecând de la constatarea că toate sunt „umede”. Heraclit va postula *focul*, căci ceea ce e viu are „suflu cald”. Anaximandros va observa îmbinarea diverselor: apă, foc, pământ, în moduri „nedeterminate”, și va numi această combinație *âperion*, ca principiu unic. Ideea va fi reluată mai târziu de Empedocles. El va recunoaște statutul de principiu fiecărui element. Prin combinația elementelor în diverse moduri și proporții rezultă diversitatea. Anaxagoras va considera ca principii *homeomeriile* și *nous-ul*; Leucip și Democrit, *atomii*, de diverse naturi, forme și mărimi, care prin *clinamen* (abatere de la căderea liberă, verticală) se combină, dând *diversitate* lumii.

Filosofii preclasici descoperă noțiunile de *haos-cosmos*, *calitate-cantitate*, *unitate-diversitate*, *repaos-mișcare (devenire)* etc. Pe unele le unilateralizează, le absolutizează, ajungând uneori până la negarea corelațiilor dintre ele, alteori, chiar la negarea totală a unora, în favoarea celorlalte.

Milesienii absolutizează *calitatea*, Heraclit, *devenirea*, Parmenides, *Unicul* (plinul) și *nonschimbarea*, *imobilismul*, Pythagoras, *numărul* etc.

Cu toate că opozițiile *calitate-cantitate*, *unu-multiplu (diversitate)*, *devenire-imobilism* vor cunoaște o rezolvare în *noul naturalism ionian* (Empedocles, Anaxagoras), sau în *atomism* (Leucip, Democrit), prin susținerea multiplicității *substanțelor prime*, calitativ neschimbătoare, care prin combinarea și

dezagregarea lor dau diversitate lumii, cosmologiile grecești preclasice se rezumau în continuare la ontologie, subordonând în întregime orice problemă gnoseologică. Chiar dacă ideea de *rațiune universală (nous)* va deveni la unii preclasici (Anaxagoras) principiu unificator al lumii, rațiunea (*nous*) este tratată, de fiecare dată, nu ca element al teoriei cunoașterii, ci ca existent în sine, obiectiv, independent de om și de cunoașterea sa. Gnoseologia la preclasicii greci este, de fapt, tot ontologie, căci cunoașterea presupune doar *descriere*, înșiruire de axiome (dogme), care, deși uneori presupune și propoziții derivate logic, nu lasă loc nici un moment la cea mai vagă îndoială de cunoaștere. „Explicațiile”, câte sunt, au caracter falacios, de tipul *magister dixit*.

Acest neajuns provine și din altă sursă, care alterează gnoseologia în sensul ei deplin. Filosofii greci preclasici neagă, ca iluzoriu, disprețuiesc, sau ignoră, pur și simplu, rolul simțurilor în cunoaștere (Parmenides, Zenon din Elea, Pythagoras etc.).

Rigorile *comerțului de succes*, ca și vicisitudinile unor războaie externe (cu persii, mai ales) i-au făcut pe greci, de la începuturile existenței lor în Elada, să-și pună în valoare inteligența, spiritul armoniei, al *măsurii în toate*, chibzuința și raționalitatea, dar și dragostea de libertate, ambiția și prevederea.

Cât au fost săraci, pericolele de tot felul i-au silit la unitate, cu toată diversitatea polisurilor grecești (pe care le creează peste tot), la organizare fermă, pe care o asigurau vechile obiceiuri și instituții severe, domnia absolută a legii (pe care grecii o apărau cu îndârjire).

În secolul al V-lea î. H., prin victoriile de la Salamina și Maraton, în special Atena, conducătoarea polisurilor în aceste lupte cu persii, va cunoaște numeroase și adânci transformări sociale și politice. Pe lângă marile bogății, care recompensează toate categoriile sociale, cea mai importantă

transformare va fi instaurarea *regimului democratic* la Atena, care devine centrul economic, social, politic și cultural al întregii Grecii. Urma epoca lui Pericle.

Hippias, prin Platon (*Protagoras*, 337d), va numi Atena vremii sale „pritanul înțelepciunii elene”.

Noua situație social-politică a scos în evidență și mai pregnant neajunsurile și unilateralitatea *filosofiei naturii* de până atunci.

Chiar dacă cele două mari tendințe din filosofia veche a naturii, *devenirea fără existență* (Heraclit) și *existența fără devenire* (Parmenides), păreau să fi fost împăcate de *noul materialism ionian*, dar mai ales de atomismul lui Democrit, era totuși insuficient pentru cerințele noii epoci.

În fața *ontologiei* atotputernice, în filosofia preclasică greacă se ridică pentru prima oară, hotărât, o mare problemă, eludată până atunci: *statutul cunoașterii*, ca obiect al reflecției filosofice.

Vechea filosofie reușise să stabilească unitatea lumii obiective, exterioare, ceea ce nu era puțin. Din ciocnirea de idei între teoria lui Heraclit și cea a lui Parmenides, ce își clamau exclusivitatea privind adevărul în explicarea universului, va lua naștere, însă, în chiar sânul filosofiei, și îndoiala, nesiguranța privind soluțiile preconizate. Încrederea fără margini în „cunoașterea” prin gândire (rațiune) este zdruncinată serios.

În viața socială și politică, întocmită acum după o *Constituție democratică*, demosul (poporul), de fapt, *individul* este chemat insistent la orânduirea și conducerea treburilor cetății. Și individul descoperă cu stupefacție că legile cetății sale, considerate până atunci ca sfinte și imuabile, nu sunt, de fapt, așa. Dimpotrivă, din dogme, axiome cristalizate, ele se dovedesc, prin comparație cu ale altor cetăți, problematice, perfectibile, deci *relative*.

De asemenea, criterii și principii noi devin de actualitate în politică. Filosofia descoperă și ea, cu surprindere, că exclusese aproape în totalitate din explicațiile sale, *omul*. De dragul *obiectului*, filosofia veche eliminase *subiectul*, fără de care universul însuși nu are sens și orice explicație nu are consistență, căci fără un „eu” care observă, nu există nici „*obiect*” al observației (*cunoașterii*).

Și acest *Eu* (*Subiectul*) nu derivă din lumea obiectivă. El constituie o altă lume, cea *subiectivă*. *Eul* devine, dintr-o dată, principiul lumii, pe care filosofia modernă îl va ridica la rangul de „singurul” *dat* direct și sigur (Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer etc.)

Filosofia se găsea la o răscruce. Deoarece vechile sisteme filosofice nu erau pe măsura noilor nevoi sociale și nici nu corespundeau unor noi cerințe spirituale, o mutație era inevitabilă. O adevărată revoluție se petrece: interesul filosofic trece, oarecum brusc, de la teorie la practică, *de la descrierea lumii la cunoașterea omului*. *Omul* devine dintr-un produs, sau chiar „trepăduș” al universului, însăși *cheia universului*.

Vechea omisiune a subiectului este însă înlocuită de exacerbară subiectivității. Vechea extremă, a obiectivității unilaterale, totale, lasă locul alteia, opusă, dar, cum se va dovedi ulterior, la fel de falimentară pentru filosofie.

Începea o eră a îndoielii, a criticii vehemente nu doar a vechilor instituții și legi, dar și a vechii filosofii a întregului, înțeles doar ca lume exterioară omului. Sosise epoca *eului* ca subiect al cunoașterii, manifestată însă ca o critică a tuturor valorilor, incontestabile până atunci.

Jumătatea secolului al V-lea î.H. este momentul începerii *disoluției axiologice* a vechii lumi grecești. Paradoxal, începutul descoperirii omului, cu dorințele, aspirațiile sale, grijile și îndoielile individuale, deși marca, pentru prima dată în antichitate, un *umanism* (*avant la lettre*), era pentru lumea

elenă, ajunsă pe culmile bunăstării și gloriei sale, începutul sfârșitului.

Se părea că întreaga Eladă, dar mai ales Atena, uitase de ceea ce, în vechime, își dăltuise pe frontispiciul templului lui Apollon de la Delphi, *nimic prea mult, totul cu măsură*.

Arta rupe vechile tipare și ridică la rang de model chiar corpul uman. În religie, zeitățile sunt concepute având forme, calități și defecte omenești. Valorile cele mai înalte ale vieții sunt marcate de zbuciumul contradictoriu al conștiinței, altădată văzută ca unică, acum, ca disipată în nenumărate *individuale*. Morala și politica, altădată considerate suprapuse într-o tendință nobilă de identificare, își dezvăluie diferențele ascunse, adevărate contradictorii. Legile morale se ciocnesc, uneori violent, cu cele politice perdante fiind mai totdeauna cele morale.

Ipocrizia, chiar grosolană, însoțește actele de politică externă ale Atenei, care din *prima între egali* se dorește acum stăpână adevărată.

Rațiunea ordonatoare era părăsită și înlocuită cu *succesul*, care se dorea obținut rapid și cât mai comod, pentru a fi consumat *hic et nunc*, cu voluptatea și cu superficialitatea iluziei că orice este posibil și toate au aceeași îndreptățire *să fie* (să existe).

Valorile se bulversaseră, orice putea fi mai adevărat, mai bun, mai drept, mai frumos etc. decât orice. Trebuia găsită numai *calea*, drumul, modul prin care *aparența* putea deveni *esență*, sau putea fi *impusă* ca esență.

Vanitatea, lăcomia, orgoliul disprețuitor, puterea nuda, strălucirea efemeră, în general toate pornirile rușinoase, dar ferecate bine în individ, cu teama și conștiința inferiorității, nășteau un nou zeu în fața căruia se închinau tot mai mulți: *succesul*.

Abilitățile practice înlocuiesc valorile pur teoretice prin care se încercase până atunci luminarea esenței lumii.

Mulți tineri, dintre cei mai dotați, fie că proveneau din aristocrație, fie din *demos*, doreau să obțină succesul în viața socială și politică și *nu* să apuce drumul anevoios și plin de privațiuni al savanților (filosofilor).

Marea invenție politică a elenilor, *democrația*, impunea *dibăcia de a conduce*, care și pentru grecii acelei epoci însemna, mai ales, *dibăcia de a vorbi*, de *a diserta*, pentru a convinge sau, măcar, pentru a zăpăci, pentru a semăna îndoiala și nesiguranta sau a trezi speranța.

Retorica se impune în fața *logicii*. Influența asupra afecțelor înlocuiește discursul rațional, iar acolo unde nu se putea în alt fel, se îngenunchea adevărul sau se prezenta răul ca bine, nedreptatea ca dreptate etc.

Concurența între cei care doresc succesul devine tot mai acerbă și, astfel, apare nevoia unei pregătiri temeinice a tuturor celor care vor să se impună în disputele verbale tot mai numeroase, fără deosebire de loc: pe străzi, în piețe, în tribunale, în grădinile celebre ale Atenei, în *agora* etc.

Ca răspuns la această nevoie apar *sofiștii*. Ei se pretind deținători ai *înțelepciunii*, profesori de retorică, pe care o predau tuturor doritorilor, *pe bani*.

În modul în care sofiștii înțelegeau să-și exercite meseria, ei erau *antitraditionaliști*, căci exercitarea învățământului contra bani era considerată lucru rușinos la grecii antici, după cum, la romani, în același mod era judecată plata avocaților.

În operele lor, Platon și Aristotel vor creiona portrete, adeseori negative, caricaturale ale reprezentanților sofisticii apropiați de epoca lor sau chiar contemporani cu ei (sec. IV î. H.).

Mănuitori abili ai cuvintelor, posesori ai *artei de a discuta* (*dialectica*), dar și ai *eristicii* (știința negării, a demonstrării netemeinicii tezelor celorlalți), disprețuitori ai adevărului științific, ai legilor morale și politice, specialiști în agitarea și liniștirea sufletelor, prin exploatarea vicleană a celor mai

importante stări emoționale (bucuria și întristarea, curajul și teama), sofistii secolului IV î.H. merită, fără doar și poate, prezentările vitriolante, zeflemitoare ale lui Platon și Aristotel. Nu același lucru se poate spune, însă, despre sofistii secolului V î. H. (*Protagoras din Abdera, Prodicos din Ceos, Hippias din Elis, Gorgias din Leontium* etc.)

Nici sofistii, mai puțin importanți (*Alkidamas, Lycophron, Antiphon sofistul, Kallicles, Thrasimachos* ș.a.) nu merită un tratament disprețuitor, datorită multor idei și teze valoroase emise sau susținute

În schimb, contrazicerile, construcțiile logice falacioase ce permiteau susținerile *pro* și *contra*, cu aceeași aparentă îndreptățire, jocurile gratuite și absurde cu înțelesuri duble ale cuvintelor etc. îndreptățesc imaginile caricaturale prin care ne sunt prezentați frații Euthydemos și Dionysodoros de către Aristotel în *Respingerile sofistice* sau de Platon în mai multe dialoguri. Aristotel exemplifică cu „argumente” precum: „Totului i se cuvine totul”; „Socrate nu e Callias, Socrate e om, deci Callias nu e om”; „Iată un negru, el nu poate fi totodată și nonnegru, deci are dinții negri”; „Este posibil ca un om care e așezat să meargă, deci este posibil ca un om să meargă stând”; „O cupă de medicamente are efect pozitiv asupra bolnavului, deci o mie de cupe vor avea un efect de o mie de ori mai bun”; „Acest câine are pui, deci este tată, dar este al tău, deci este tatăl tău, tu îl bați, deci îți bați tatăl” ș.a.

Termenul „solist”, în accepțiile lui Platon și Aristotel, avea un net sens peiorativ, sofistii fiind percepuți ca neguțători cu „științele sufletului” sau „vânători” de tineri, posesori ai unei înțelepciuni deșarte, aparent înșelătoare.

Ar fi însă neconform cu realitatea dacă n-am sublinia și atitudinea binevoitoare, chiar admirativă, pentru unii dintre sofistii începuturilor curentului.

La origine, *Sofist* (*sophisteès*) desemna, în general, „bărbat de știință”, „înțelept”. Chiar *cei șapte înțelepți* prezenți în vechea doxografie grecească erau numiți generic *sofiști*.

Până la sofiști, știința și filosofia se însușeau oarecum la voia hazardului, din nevoia emulilor. Aceasta corespundea celei a filosofilor de a-și transmite învățăturile. Sofiștii sunt însă și primii dascăli, primii *profesioniști* ai învățământului.

Ei au fost primii care au sistematizat cunoștințele epocii lor, pentru a le putea transmite mai eficient.

Misiunea asumată de ei a fost și una culturală, de iluminare a oamenilor. Cei mai reprezentativi sofiști nu erau doar dascăli de retorică și eristică. Erau și adevărați profesori de înțelepciune, logică, muzică, geografie, științe politice, educatori într-ale virtuții, contribuind prin aceasta la stabilitatea democrației ateniene. Nu întâmplător, *Protagoras* (481-411 î. H.), cel mai vechi sofist, a fost prieten apropiat al lui *Pericle*. Acesta l-a apreciat într-atât încât i-a dat ca sarcină elaborarea constituției cetății *Thurioi*, nou înființată de Atena (444 î.H.). Intervenția lui *Pericle* i-a salvat viața, în primă instanță, lui *Protagoras*, în urma condamnării filosofului la moarte de către tribunalul atenian.¹

Desigur, nu toți sofiștii erau sprijinitori ai statului democrat, unii dintre ei împărtășind idealuri aristocratice (*Oritias*).

Dacă natura, *Kosmos*-ul, ontologia sau cosmologia nu-i preocupau aproape deloc, în schimb sofiștii erau fini observatori ai comportamentelor, moravurilor, legilor cetății, credințelor religioase, ajungând până la a susține relativitatea acestora, căci ei le vedeau numai în funcție de omul concret-istoric, individul trăitor în cetate. Sofiștii au fost catalogați,

¹ Intervenția a fost, de fapt, inutilă, deoarece lui *Protagoras*, fugit din Atena, i se întentează un alt proces în care este condamnat din nou la moarte, dar filosoful moare în naufragiu, în același an, 411 î.H.

de-a lungul istoriei filosofiei, în cele mai diverse moduri: relativişti, subiectivişti, agnostici, utilitarişti, materialişti, idealişti etc. Oricâte s-ar fi spus despre ei, dovadă a diversităţii extraordinare a *sofisticii*, ei sunt însă consideraţi aproape unanim *întemeietorii viziunii antropologice şi axiologice în filosofie*, înainte de Socrate şi chiar opus lui.

Sofiştii reprezintă un moment de răscruce în istoria gândirii antice greceşti şi în istoria filosofiei universale.

Privită în plan general, sofistica debutează aproape simultan în Grecia, India sau China, ea reprezentând interesele unor straturi progresiste. În Grecia, sofistica se naşte o dată cu democraţia (sec. V î. H.). În India (sec. V î. H.) şi în China (sec. IV î.H.) este promovată de noii jurişti şi oameni politici de pe lângă centrele puterii.

III.1.1. *Protagoras din Abdera* (481–411 î.H.) Contemporan al lui Democrit, a frecventat Atena, ca şi Parmenides sau Zenon, iar pe la 463-462 î.H. chiar decisese o mutare definitivă. Aici se concentrau, după încheierea războaielor cu perşii, puterea politică şi comerţul, iar sub conducerea lui Pericle, *hegemonul* democraţiei, Atena devenise şi centrul vieţii spirituale.

Tradiţia vorbeşte despre trei şederi ale lui Protagoras la Atena. De la primirea în triumf, purtat pe braţe, trecând prin prietenia cu hegemonul şi strategul alcmenoid, până la două condamnări succesive la moarte, însoţite de arderea cărţilor sale şi fuga pusă la cale de Pericle, până la moartea în naufragiul din Mediterana, viaţa şi opera lui Protagoras sunt acoperite de mixtura legendei şi realului.

Platon, în textele în care vorbeşte despre Protagoras, deşi nu-i împărtăşeşte ideile, dovedeşte stimă faţă de iscusinţa şi originalitatea gânditorului, condamnându-l însă pentru că a introdus practica lecţiilor plătite.

Lucrările lui Protagoras, foarte numeroase și pe teme extrem de variate, s-au pierdut, păstrându-se, însă, spiritul lor. Dintre cele date ca sigure de doxografi fac parte: *Despre zei, Adevărul, Despre virtuți, Argumentele contrare, Discursurile distrugătoare, Despre existență, Marele discurs*. „Potrivita folosire a cuvintelor” era *arta* pe care o preda, cu predilecție, sofistul Protagoras.

Din vasta operă ce i se atribuie s-au păstrat numai câteva propoziții. Adâncimea paradoxală a acestora a făcut, însă, ca despre ele să se comenteze în zeci și sute de tomuri, iar în jurul ideilor exprimate să se constituie curente de gândire ce vor marca hotărâtor gândirea filosofică.

Despre Protagoras vor scrie, în vechime, pe lângă Platon, și Aristotel, Sextus Empiricus, Diogene Laërtios, Aulus Gelius și mulți alții, ei constituind sursele doxografice ale filosofiei sofistului din Abdera.

După „*sentențele*” celor șapte înțelepți, cuvintele lui Protagoras, redată de Platon, în dialogul *Theaitetos*, constituie fraza cea mai celebră a vechii gândiri filosofice: „Individul este măsura tuturor lucrurilor: a celor existente, întrucât există, iar a acelor inexistente, întrucât nu există” (*Theaitetos*, 152 a.)¹

Comentariile scrise privind o operă sau alta a lui Aristotel, Toma, Kant, Hegel etc. pot umple, oricând, o bibliotecă de mari dimensiuni, dar comentariile la această „simplă frază” umplu biblioteci impresionante, în toate limbile pământului. Pare absolut normal, dacă se are în vedere că niciunde, până atunci, într-o formă atât de sentențioasă, orgoliul omului-individ n-a fost atât de măgulit. Omul a învidiat, cu teamă, puterea nemărginită a zeilor și a visat, în taină, să fie, măcar o clipă, ca ei.

¹ Platon, *Theaitetos*, traducere, lămuriri preliminare și note de Marian Ciucă, în *Opere*, vol. VI, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 193

Vechea filosofie îl condamnă pe *om* la trudă și supunere: „Cunoaște-te pe tine însuși”, „Totul cu măsură”. Dintr-o dată, gândirea se înalță semeață, chiar asupra ei însăși și a întregii existențe, decretând: „omul individual este măsura tuturor”; nu destinul, nu daimonul, nu ciclopul, nu muzele, nici măcar natura.

Din vechea „știință” despre lume săreau, miriade, așchii și scânteii. Imposibilul devenea posibil. Era de ajuns doar să vrei, învingând frica, ce purtase până atunci numele zeilor, tradiției, înțelepciunii, bunei cuviințe, măsurii, umilinței, legii, sfințeniei etc.

Teza *omul-măsură*, înțeles ca oricare om-individ, viu, răsturna orice concepție asupra lumii de până atunci, căci din ea deriva imediat și necesar: „cum îmi par mie lucrurile, așa sunt pentru mine, cum îți par lucrurile, așa sunt pentru tine”.

Din interpretările antice ale lui Platon, Aristotel, Sextus Empiricus etc. rezultă că Protagoras consideră omul drept criteriu al realității, al lucrurilor, deoarece *măsură* înseamnă *criteriu*, iar *lucruri*, *realitatea*. Și, fiindcă nu se face nici o apreciere asupra valorii cunoașterii raționale sau a celei senzoriale, asupra omului ignorant sau a omului de știință (savant, filosof etc.), rezultă că simplele senzații mobile, schimbătoare în toate sensurile, asigură cunoașterea realității, mai mult, individul devine chiar creatorul lucrurilor, al realității.

Omul, oricare om creează lucrurile, *oricând*, după dispozițiile sale sufletești sau după starea simțurilor sale. Rezultă o infinitate de lucruri și lumi, care, *toate*, devin reale și există simultan. Mai rezultă un agnosticism iremediabil. Ce mai este *adevărul*, dacă el se schimbă continuu, însoțind perpetua schimbare a senzațiilor, creatoare de lucruri?

Idealismul subiectiv al lui Berkeley, din secolul al XVIII-lea d.H., există *avant la lettre* în filosofia sofistului Protagoras, în sec. V î.H.

În sensul raționalismului, concepția lui Protagoras era, desigur, extrem de vulnerabilă și a fost ridiculizată suculent în epocă. Astfel, Platon, prin cuvintele lui Socrate, era necruțător: „, [Protagoras] În mare a spus lucruri care îmi plac de-a dreptul, că ceea ce îi apare fiecăruia și există ca atare. Începutul discursului său m-a mirat însă; putea să înceapă *Adevărul* spunând: *măsura tuturor lucrurilor este porcul sau maimuța sau altă ciudățenie și mai mare, din cele care pot simți. Prin aceasta, ar fi început vorbindu-ne pe un ton sublim și foarte trufaș și ne-ar fi arătat că, în timp ce noi îl admirăm ca pe un zeu din pricina înțelepciunii sale, el se afla, ca gândire, cu nimic mai bun, nu decât alt om, dar nici decât un pui de baltă*”.¹

Dacă mutăm însă discuția din planul rațional, ontologic și gnoseologic în planul normelor, al axiologicului, al valorizării lucrurilor, critica lui Platon devine, ea însăși, discutabilă. Așa se explică fascinația celebrei fraze asupra atâtor gânditori, de-a lungul veacurilor, în ciuda încercării demolatoare a lui Platon. Căci, într-adevăr, omul dă lumii lucrurilor valoare. Fără om n-ar exista binele, frumosul, dreptatea, adevărul etc. și nici contrarele lor, răul, nedreptatea, falsul, minciuna etc.

Omul creează o lume specială, de *atribute (valori)*, care se atașează necesar lucrurilor, completându-le, de fapt recreându-le dintr-o perspectivă care este omenească, fără de care însă *lucrurile*, realitatea ar fi fără sens.

În concepția lui Protagoras, omul singur face legea, este chiar legea, căci cu măsura omului se acordă dreptatea, se instituie și se ierarhizează valorile. Lumea antică avusese, până atunci, altă „măsură”, singura considerată validă, fiindcă era transcendentă. Această măsură era Zeul, credința, cutuma.

¹ Platon, *Theaitetos*, 161 c, în Platon, *Opere*, vol. VI, ed. cit., p. 206.

Un alt mare sofist, *Prodicos*, a negat explicit și vehement existența zeilor, supranaturalul, afirmând că zeii sunt creați de către oameni ca personificări ale nevoilor și aspirațiilor omenești.

III.1.2. *Prodicos din Ceos* (a doua jumătate a sec. V î.H.) a contrariat, pe linia tradiției instituită de Protagoras, pe contemporanii săi afirmând că : „Cei vechi, au recunoscut ca zei Soarele și Luna și râurile și izvoarele și, în general, toate cele folositoare vieții noastre din cauza folosului avut de pe urma lor”.¹ De exemplu, grecii au zeificat pâinea, numind-o zeița *Demeter*, focul, *Hephaistos*, apa, *Poseidon* etc.

Platon l-a apreciat pe Prodicos, pomenindu-l în mai multe dialoguri (*Protagoras*, *Menon*, *Euthydemus* ș.a.), folosind cuvinte de respect.

Sunt atribuite lui Prodicos lucrările: *Anotimpurile*, *Despre natura omului* și *Despre natură*, alte lucrări tratând probleme de limbaj (pentru care Platon îl aprecia ca puțin pedant), dar și de etică, antropologie sau religie.

El a fost menționat ca părintele ideii după care *virtutea poate fi învățată*, ce va constitui chiar punctul arhimedic al filosofiei lui Socrate. Pentru *Prodicos din Ceos*, *virtutea* însemna transpunerea în viață de către om a unei sume de calități, din care nu lipseau cinstea, demnitatea, faptele frumoase moral, raționalitatea etc.

Deoarece omul este o ființă educabilă și virtutea poate fi învățată, atunci, considera el, *orice om poate fi virtuos*. Este, însă, nevoie de „osteneală și transpirație”. El va combate teza nemuririi sufletului, dar și teama de moarte, căci „moartea e conformă naturii”.

¹ *** *Filosofia greacă până la Platon*, II, 2, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 345.

Prodicos, ca teoretician al limbajului („distincția dintre sensurile cuvintelor” și priceperea de a născoci cuvinte noi când necesitățile o cer) va fi apreciat de Aristotel în *Topica* (II, 6, 20-26).

Cu toate că ideile lui s-au deosebit de ideile altor sofști din epoca sa, *Prodicos* din *Ceos* rămâne încadrat curentului sofist prin ideea, prezentă peste tot în concepția sa, că *omul dă valoare lucrurilor și chiar lui însuși*.

III.1.3. *Hippias din Elis* (a doua jumătate a sec. V î.H.) era extrem de mândru de memoria sa fenomenală ce-i permitea stăpânirea unor vaste cunoștințe în aproape toate domeniile cunoașterii din epocă. Tradiția doxografică îl acreditează ca autorul a numeroase lucrări.

Platon nu-l aprecia pe *Hippias* ca matematician, dar îi atribuia meritul de a fi folosit primul *metoda dialectică*, prin întrebări și răspunsuri, ridicată la rang de știință de *Socrate*.

Hippias dezbate probleme de logică și retorică, contribuind prin soluțiile găsite la perfecționarea metodelor de învățământ ale sofisticii, el valorizând în mod deosebit îmbinarea dintre cunoștințele enciclopedice și tehnicile de transmitere eficientă a acestora.

Apreciind, ca toți sofștii, în mod deosebit *retorica*, ajutat și de memoria sa de excepție, *Hippias* va introduce în învățământul său aproape toate disciplinele posibile în epocă: matematica, astronomia, etnografia, arheologia, gramatica, muzica etc.

III.1.4. *Gorgias din Leontinoi* (c. 484 – c. 396 î.H.), ca și *Prodicos*, va fi ambasador al cetății sale la Atena. S-a spus despre el că era un strălucit orator și profesor de retorică pe care o înțelegea, spre deosebire de alți sofști, ca pe o disciplină științifică, menită să folosească doar adevărul

pentru a convinge și a obține adeziunea liber consimțită a auditorului.

Lucrările sale: *Despre retorică*, *Despre non existență și despre natură* sunt completate de o serie de discursuri celebre: *Discursul funebru* (în memoria atenienilor căzuți în lupta de la Palateea), *Discursul pythic* (în urma căruia atenienii i-au ridicat autorului o statuie de aur în templul de la Delphi), *Elogiul Elenei*, *Apărarea lui Palamede* ș.a.

Conform lui Sextus Empiricus, filosofia lui Gorgias pleacă de la trei axiome: 1. *Nimic nu există* (nici existentul, nici non-existentul); 2. *Dacă ar exista ceva, nu ar putea fi cunoscut* (căci conștiința și existentul nu pot coincide); 3. *Dacă ar putea fi cunoscut, n-ar putea fi comunicat*.

În literatura lor, cele trei axiome par expresia nihilismului absolut. În acest mod vor fi interpretate de cei din vechime (Sextus Empiricus), dar și de filosofi moderni (Hegel).

Comentariile mai recente înclină spre considerarea respectivelor axiome ca o critică a filosofiei eleate (Parmenides), prin împingerea deliberată a concepției școlii eleate spre consecințele ei logice ultime.¹

Această interpretare pare justă, dacă avem în vedere ideile lui Gorgias despre valențele educației înfăptuite prin intermediul *retoricii*, înțeleasă ca știința a comunicării adevărului. Gorgias credea în comunicare, ca mijloc de transmitere a valorilor. Deci, comunicarea este posibilă, iar cele trei teze menționate nu pot apărea decât ca un simplu exercițiu de logică, pe marginea filosofiei eleate.

III.1.5. Ceilalți sofști din sec. V î. H., mai ales *Alkidamas*, *Antiphon* și *Lykophron*, au contribuit și ei la dezvoltarea arealului problematic al sofisticii. Ideea nouă formulată și susținută de ei este cea a *egalității naturale* dintre

¹ Vezi Eug. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchatel, 1948, p. 64.

oameni, indiferent dacă sunt liberi sau sclavi, greci sau barbari, săraci sau bogați.

Cei care dăduseră strălucire sofisticii în sec. V î.H. și prin construirea logică a ultimelor consecințe ale filosofiilor de până la ei, împingându-le uneori în absurd, în paradox, vor fi continuați, în sec. IV î.H., de alți sofști care vor duce problemele sofisticii la limitele lor negative, pe care sofistica le conținea, desigur, din chiar concepțiile primilor mari sofști.

Astfel, în gnoseologie, prin exacerbară rolului individului și al simțurilor se va ajunge, inevitabil, la negarea virtuților *Rațiunii* și la agnosticism și la solipsism.

În etică, prin ridicarea *succesului* social-politic la rang de scop și prin considerarea ca principii ale acțiunii a dorinței și plăcerii, se ajunge la utilitarism și hedonism, exclusiviste și intolerante.

În drept, prin săparea unei prăpăstii între dreptul pozitiv și cel natural se ajunge la nihilism legislativ, la *anomis*m haotic. S-au negat tradițiile, legile și moravurile, instituțiile și valorile stabilite. A apărut neîncrederea și chiar deruta.

De la *legea fără libertate*, a tradiționaliștilor, se ajunsese la *libertatea fără lege*, a sofștilor.

Dezarticularea (dezagregarea) vechiului, fără a pune în loc ceva pe măsură, va avea consecințe directe în chiar starea economică și politică a *Cetății*. În urma *Războiului peloponeziac* dintre *Atena* și *Sparta* (431-404 î.H.), *Atena* va fi ruinată. Cei *30 de tirani* răstoarnă, pentru scurtă vreme (404 î.H.) democrația, care va fi reinstaurată în anul următor. Totuși, *atenienii* mai sperau încă în revenirea gloriei de altă dată.

Sofiștii, oamenii moderni ai epocii lor, în ciuda bunelor intenții, contribuiseră din plin la starea de lucruri existentă. *Relativismul*, marele *merit* al gândirii lor, se transformase în marele lor *păcat*.

Reacția contra lor va fi puternică, prilej pentru filosofia greacă de a intra în perioada ei de maximă înflorire, care va fi însă și ultima.

Sofiștilor li se va opune mai întâi Socrate, contemporan cu sofistii, apoi Platon și Aristotel, într-o filiație genială a spiritualității grecești antice.

Totuși, după *sofiști*, filosofia va arăta cu totul altfel și nu se poate închipui cugetarea filosofică modernă și contemporană, axiologia, fără acest viguros izvor al înțelepciunii.

III.2. Socrate

Socrate (c. 469- 399 î.H.) descoperă în om *Rățiunea* eternă și universală. La fel cum Anaxagoras văzuse în rațiune (*nous*) principiul ordinii și armoniei elementelor eterogene, Socrate va propovădui rolul *rațiunii* în coagularea multiplicității părerilor și adevărilor, egală cu numărul oamenilor în concepția sofistilor. Problema gnoseologică „cum poate cunoaște omul universul”, redusă de sofisti la senzațiile individului psihofizic, nu putea fi rezolvată satisfăcător decât prin întemeierea *logicii*, începută de Socrate, continuată de Platon și desăvârșită de Aristotel.

Începând cu Socrate, filosofia greacă repune principiul supraindividual în rolul de ordonator și legislator al infinității lucrurilor și percepțiilor asupra lor. Ideea spiritualității stă la baza filosofiei sintetice a epocii, deschisă de Socrate și împlinită de Aristotel. În această sinteză teoretică se regăsesc aproape în totalitate ideile precedente ale filosofiei naturaliste, care vor fi reinterpretate. Din aceasta vor izvorî ideile filosofice ale gândirii grecești și universale ulterioare.

În filosofie, *Rățiunea* preia rolul de întemeietor și criteriu al Adevărului, Binelui și Frumosului, ca valori umane eterne.

Concepția subiectivistă a sofștilor trebuia înlăturată nu numai în domeniul strict al cunoașterii, dar și în cel al acțiunii, al voinței, deci al moralei (eticii).

Socrate a fost contemporan cu sofștii și confundat cu aceștia de către concetățenii săi. Cel care va fi primul filosof grec condamnat la moarte și executat de către Atena democratică era fiul lui Sofroniscos, pietrar, și al Phainaretei, moașă. S-a născut la Atena în 470 sau 469 î.H., făcând parte din demosul Alopece. (S-a născut sub arhontatul lui Apsefion, în anul al patrulea al celei de-a 77-a olimpiade, ziua a șasea a lunii mai, ziua de naștere, prin tradiție, și a zeiței Artemis, sora lui Apollon, protectoarea vânatului și a inocenței). Până pe la 37-40 de ani a practicat meseria de pietrar-sculptor (o serie de izvoare ni-l prezintă ca cel care ar fi sculptat *Grațiile* de pe Acropole). Se spune că a fost discipolul lui Anaxagoras și al lui Damon (profesor de muzică). După condamnarea lui Anaxagoras, ar fi ascultat și lecțiile lui Arhelaos (fizician, urmaș al lui Anaxagoras). S-a afirmat chiar că l-ar fi ajutat pe Euripides să-și scrie tragediile.

Ca și sofștii, era preocupat de luminarea tineretului. Socrate nu a lăsat opere scrise, deși a fost considerat chiar „înruparea vie a înțelepciunii”. El nu preda filosofia, ci o trăia, aplicând la propria persoană ceea ce propovăduia altora. Ca filosof, și-a trăit viața slăvind *virtutea*, până în ceasul morții.

Ca soldat a luptat cu vitejie pentru patria sa, Atena, la Amphipolis, Delium și Potideia.

Era o pildă de modestie și cumpătare, scrupulozitate și fermitate. Aristotel afirmă că Socrate a avut două soții: Xantipa, gospodină bună, dar extrem de cicălitoare și „pământeană”, care i-a dăruit un fiu, pe Lamprocle. A doua soție, Mirto, era fiica lui Aristide „cel drept”. De la ea a avut doi băieți, Sophroniscos și Menexenos.

Socrate nu era propriu-zis un teoretician al filosofiei, ci mai degrabă un mare caracter și un pedagog pe care tradiția

ni-l prezintă cutreierând zilnic străzile Atenei. În suburbiile orașului sau în *agora*, înconjurat de tineri discipoli, puneă oricui întrebări ca să afle priceperea fiecăruia, indiferent de condiția profesională sau socială. Dialogul dintre el și diverși parteneri de discuție avea întotdeauna același final, neputința umilitoare a preopinentului de a mai înainta în discuție, datorită dezvăluirii neștiinței sale, care era ironizată necruțător de Socrate. Ascuțimea inteligenței sale i-a făcut puțini prieteni și o mulțime de dușmani, care nu puteau uita *ironia socratică*.

De o urâtenie aproape comică: un nas turtit, buze groase ca ale unui Silene, cu un trup vânos și butucănos, Socrate fascina totuși tineretul prin strălucirea minții sale, prin sărăcia voit asumată, dar niciodată ostentativă (În orice anotimp umbla desculț și îmbrăcat cu o manta din aceeași stofă. Hrana sa era extrem de sărăcăcioasă. Astfel, el considera că își fortifică trupul).

Viața de filosof a lui Socrate se suprapune, aproape, peste perioada nefastă a războiului peloponeziac dintre Sparta și Atena (431-404 î.H.). A fost și o perioadă de înfruntare între aristocrație și demos, când se va institui la Atena regimul „celor treizeci de tirani”, urmat de reinstaurarea democrației (403-404 î.H.).

Desigur, ceea ce cunoaștem despre viața și gândirea critică a lui Socrate se datorează doxografiei, îndeosebi unor discipoli ai săi precum: Xenofon, Antistene și genialul Platon.

III.2.1. *Reforma socială, scop al filosofiei lui Socrate.* Filosofia lui Socrate este un exemplu de utilitarism obiectiv, pentru că ea își propunea reforma socială în Atena, greu încercată, ca o condiție absolut necesară realizării fericirii (*eudaimonia*) omului trăitor în societate.

Reforma socială, după cutremurul sofisticii, putea fi înfăptuită, în concepția lui Socrate, numai printr-o *reformă*

morală, în care *Binele*, ca scop ultim al acțiunii, să nu însemne doar *utilul* și nici doar *plăcutul*, ci *calea sigură spre obținerea adevăratei fericiri*.

Binele este conceput de Socrate ca o valoare generală și obiectivă, care nu poate să fie determinată de senzații și dorințe, deci de o motivație individual-subiectivă, căci binele pentru un individ, opus altui individ, nu poate conduce la adevărata fericire. Socrate constată falimentul moralei sofiste și se străduiește din toate puterile să o înlăture.

Reforma morală propusă de Socrate presupunea însă, mai întâi, o reformă a gândirii, prin înlocuirea cultului sofist al cunoașterii exclusiv senzorială (empirice), cu o cunoaștere universală și necesară, pe care doar *Rațiunea*, întemeiată pe știința logicii o putea asigura.

Senzațiile, diferite după moment și individ, nu pot fundamenta singure, unitatea, generalitatea, necesitatea Binelui moral ca suport al adevăratei fericiri. Căci, adevărata *fericire*, pentru Socrate, este libertatea individuală guvernată de legi sociale, nu haosul războiului tuturor împotriva tuturor (*bellum omnium contra omnes*) cum se desprindea din concepția sofștilor și cum va constata Hobbes în epoca modernă.

Rațiunea, consideră Socrate, este una, valabilă pentru toți. De aceea este principiu unificator și pentru lumea morală, singura ce poate asigura binele universal. Sâmburele moralei kantiene se află, deci, chiar în axiomele moralei socratice, deși filosoful atenian nu va promova și *rigorismul moral*, la care va ajunge Kant vădit influențat de rigorismul moralei creștine.

Îndemnul categoric exterior (*datoria*), pe care îl va teoretiza Kant, nu era ceva specific moralei lui Socrate și nici moralei antice grecești, în general.

Individul psihofizic din concepția sofștilor, numai receptor al senzațiilor, devine la Socrate subiect logic, pentru că *individul* (subiectul), deși este și un receptor de senzații,

este mai ales *Rațiune (nous)*. Ea nu se limitează la individual, ci funcționează prin intermediul logicii, ajungând la înțelegerea adevărului general și obiectiv, la înțelesuri logice, prin care se realizează comuniunea conștiințelor. Prin aceasta, se asigură și ordinea legislativă, singura bază posibilă pentru acțiunea morală spre atingerea fericirii.

III.2.2. *Metoda socratică*. Adevărul sigur, de existența căruia Socrate era convins, se constituie din ceea ce cunoașterea diferiților indivizi are, totuși, comun, căci este evident că există și cunoștințe generale, împărtășite de toți.

Instrumentul pentru a descoperi acest adevăr sigur, universal, este, pentru Socrate, *Rațiunea (nous-ul)*. Adevărul universal era chiar conceptul (noțiunea). Odată descoperite, noțiunile pot fi unite în judecăți și raționamente, se poate deci obiectiva *Rațiunea (nous-ul)*, gândirea.

Drumul, însă, până la noțiune, era o problemă. Socrate încearcă să o rezolve propunând metoda sa, *maientica*, punând astfel bazele științei logicii și metodei dialectice, ce vor fi desăvârșite, prima, de către Aristotel, iar a doua, de către Platon și Hegel.

Denumirea metodei, *Maientica*, adică „moșirea” adevărului, „arta de a ajuta la nașterea adevărului”, de la cuvântul grecesc *maieon (a moși)*, trimite la ocupația mamei lui Socrate, cea de moașă (el o însoțise pe Phainarete de multe ori, în copilărie, prin casele atenienilor unde era chemată).

Celebra metodă consta în aflarea adevărului prin întrebări și răspunsuri, prin efortul gândirii comune, a lui Socrate și a interlocutorilor săi. În dialogul *Theaitetos*, Platon vorbește despre convingerea lui Socrate că adevărul se găsește în cunoștințele obișnuite ale fiecărui individ, căci cunoașterea este o reamintire a unor lucruri pe care sufletul omenesc le-a cunoscut într-o existență anterioară.

Adevărul este preexistent. El se află în *interiorul* oricărui individ, care trebuie doar ajutat să recunoască acest adevăr și să îl aducă în lume, așa cum sunt ajutate mamele, la nașterea pruncului, de către moașă.

Individul este, la început, neștiutor în privința acestui adevăr. Oricine caută adevărul, trebuie să înceapă cu el însuși („Cunoaște-te pe tine însuși”). În *maieutică*, aceasta este chiar o normă metodologică ce conduce inevitabil la constatarea relativității și a insuficienței cunoștințelor despre lucruri. Se ajunge, astfel, la un punct de plecare *absolut* și *obiectiv*, recunoașterea deschisă că subiectul știe un singur lucru, că *nu știe nimic*. „Un singur lucru știu, că nu știu nimic” devine dintr-o formulă metaforică și paradoxală, chiar condiția necesară a cunoașterii adevărului obiectiv, a noțiunii care este abstractă, unică, sintetizând în conștiință reprezentările comune tuturor oamenilor. De aceea, cunoașterea adevărului este o activitate comună. Individul (subiectul) trebuie să vină în contact cu alții, căci fără comparații și fără contribuția altor conștiințe și cunoștințe nu se poate obține adevărul căutat.

Socrate nu monologhează, nu caută singur adevărul, ci dialoghează, comparând permanent părerile sale cu ale interlocutorilor, căutând pe calea dialecticii concluzia, noțiunea, adevărul. Procedul este eminent *inductiv*. De la cazuri concrete, particulare, se ajunge prin inducție la sinteza reprezentărilor comune despre lucrul aflat în discuție, deci la o noțiune abstractă. Această noțiune este formulată printr-o definiție, care o fixează astfel în conștiința oamenilor, conferindu-i puterea generalului și a obiectivității. Metoda este conceptualistă.

Contribuția lui Socrate la știința logicii constă, deci, în descoperirea *inducției*, *noțiunii* și *definiției*, forme logice definitive de către Aristotel, părintele *științei logicii*, care scria: „Putem atribui lui Socrate, în mod îndreptățit două

descoperiri: raționamentele inductive și definițiile universale, care sunt deopotrivă principiul oricărei științe” (*Metafizica*, XII, 4, 1078 b).

III.2.3. *Morala socratică*. Socrate va propovădui corectitudinea acțiunii morale, care trebuie să fie, ca și cunoștința corectă: generală, stabilă, obiectivă. Cunoașterea rațională se împlinește doar prin aplicarea sa la viața morală, prin luminarea voinței de către rațiune.

Scopul acțiunii morale este și obiect de cunoaștere, deci este un concept, prin aceasta având generalitate și obiectivitate.

Virtutea morală este însăși *rațiunea*. *Înțelepciunea*, caracteristică omului *apolinic*, stăpân al dorințelor sale, este opusă *pasiunii*, însușire a omului *dionisiac*, bântuit de dorințe.

Cunoașterea prin rațiune este condiția ajungerii de către om la *fericire*, prin *bine* și *dreptate*. Întrucât orice om posedă rațiune, *virtutea morală poate fi învățată*. Virtuțile având caracteristicile conceptelor, înseamnă că există în fiecare om, toți oamenii fiind buni în sine (de la natură – idee dezvoltată în filosofia modernă de J. J. Rousseau). Înseamnă că omul nu poate fi rău, decât dacă ignoră bunătatea din el. „Nimeni nu este rău cu bună știință” devine astfel o axiomă pentru pedagogia morală a lui Socrate, convins că răul izvorăște din ignoranță. De aici, strădaniile de luminare morală prin știință a contemporanilor săi, pe care Socrate le considera ca dictate de *daimonul* cu care pretindea că era înzestrat. Numai că daimonul îi dicta ce să facă, dar nu și cum să facă.

Cum virtuțile sunt concepte, iar acestea sunt diferite în ceea ce privește gradul lor de generalitate, existând genuri și specii, în același fel sunt înțelese și virtuțile, care se află, deci, într-o ierarhie.

Există o virtute centrală, pe care Socrate o identifică cu înțelepciunea, de care atârnă alte virtuți principale, conform

cu domeniul la care se aplică înțelepciunea. Ele sunt: 1) *pietatea* (față de zei); 2) *dreptatea* (față de oameni); 3) *curajul* (față de pericole); 4) *cumpătarea* (față de plăceri).

Socrate a pus bazele moralei (eticii) pe care a înzestrat-o cu autoritatea generalului și obiectivității. Morala socratică este raționalistă și eudemonistă (virtutea este fericirea), etica sa devenind ulterior model al întregii etici grecești.

Rațiunea, măsura, legea în viața socială și politică sunt chiar *binele*, începutul pentru libertatea individuală și condiție *sine qua non* pentru *fericirea* adevărată.

Dar conținutul legilor juridice poate să contravină binelui pentru individ.

Filosoful trebuie să critice o astfel de lege, însă trebuie să se supună ei, pentru că o lege, chiar nedreaptă, este mai bună decât lipsa oricărei legi. De altfel, nu există imoralitate și nedreptate decât ca rezultat al ignoranței oamenilor (a legiuitorilor). Filosofii, posedând înțelepciunea, trebuie să acționeze pentru a-i învăța pe ceilalți virtuțile, înlăturând divergențele, anarhia, haosul, otrava pasiunilor etc. Și ca om, Socrate a respectat cu sfințenie aceste precepte, dându-și chiar viața pentru a nu contraveni legilor cetății sale, chiar dacă le dezaprobă cu vehemență.

Desigur, fiind o personalitate extrem de complexă, chiar un personaj misterios și ciudat în epoca sa, viața și concepția lui filosofică nu s-au bucurat numai de aprecieri, atât printre contemporanii săi, cât și ulterior.

Spre apusul vieții, Socrate s-a găsit sub focul concertat al celor două tabere ce se luptau pentru putere la Atena. Aristocrații retrograzi l-au transformat pe marele autor dramatic (comic) Aristofan într-un persecutor al lui Socrate, pe care l-a batjocorit în piesele sale (*Norii* etc.).

Cu oamenii noi, adepții sofisticii, s-a aflat într-un permanent război pe viață și pe moarte, ceea ce i-a pricinuit lui Socrate și mari neajunsuri.

Cele două tabere, altfel dușmane, își vor da însă mâna în a-l ucide pe Socrate.

Succesiunea filosofică a lui Socrate demonstrează uriașul impact pe care l-au avut învățăturile sale, dar și exemplaritatea eroică a vieții și sfârșitului său, demne de tragedia conflictului dintre necesitatea absolută a legii (*nomos*) și libertatea spiritului de a o reflecta critic.

Relativul uman, interesat, ridicat la rang de absolut imuabil, rece și necruțător, poate transforma legea din temel al ordinii și dreptății în instrument al nedreptății. Căci, dreptatea ca teroare e la fel de oarbă ca destinul (*moira*) nedrept și inuman.

Spiritul grec al epocii lui Socrate se zbătea tragic între extremele liberului arbitru absolut (sofiștii) și autarhia arbitrară a tabuului (tradiționaliștii). Societatea grecească era în vâltoarea unor transformări și lupte ce luau aspecte de cataclism social, iar grecii parcă uitaseră de maxima lor cea mai profundă: *totul cu măsură*.

III.2.4. *Iraționalul*. Noul năvălea în istorie luând, prin impetuositatea lui, aspectele iraționalului. Socrate, întocmai ca un preot al lui Dumnezeu în fața unor horde barbare și hămesite, încerca să domolească prăpădul, înălțând însemnele Rațiunii.

Ca om, Socrate va fi sacrificat. Ca filosof, vizionar și misionar, Socrate a învins. Icoana Rațiunii, ridicată de el deasupra hoardelor haosului irațional, a îngenucheat și a domolit barbaria.

Dar această operă eroică, prin consecințele pentru însăși condiția filosofiei, a avut și continuatori pe măsura geniului socratic. Continuatorii lui Socrate au fost extrem de

numeroși, începând cu *marii socratici* (*Academia* lui Platon și *Lykeion*-ul lui Aristotel), dar și cu *micii socratici* (megaricii, cirenaicii, cinicii), cuprinzând și alte școli (eliacă-eritreică) și gânditori, corifei ai gândirii filosofice din toate epocile până în postmodernism.

III.2.4.1. Școala eliacă-eritreică este reprezentată de *Phaidon din Elis* (aprox. 400 î.H.), *Pleistanos din Elis*, *Menedem din Eritreia* (aprox 350 – 276 î.H.), *Asclepiades din Phlius* ș.a.

Și reprezentanții acestei școli socratice au abordat cele două mari direcții deschise în filosofie de Socrate: *problema morală* și *problema cunoașterii raționale* (logice). Astfel, despre concepțiile filosofice ale lui Menedem din Eritreia, Diogenes Laertios relatează că „respingea judecățile negative, transformându-le în afirmative și, dintre acestea, admitea numai pe cele simple, respingând pe acelea care nu erau simple, adică pe cele ipotetice sau conjunctive. Heracleides declară că, deși în doctrinele sale era adept al lui Platon, dialectica o lua în râs. Astfel, întrebând odată de Alexinos dacă încetase de a-și mai bate tatăl, răspunsul lui fu: „Dar nici nu l-am bătut, deci nu aveam ce înceta”; dar Alexinos insistând că trebuia să lămurească ambiguitatea printr-un „da” sau „nu”, el îi spuse: „Ar fi absurd din parte-mi să mă conformez regulilor voastre, când pot să mă opresc în prag.” Despre *Bion*, care combătea cu persistență pe prezicători, Menedem spunea că omoară pe morți”.¹

Dintre cele trei curente socratice pe care tradiția istorico-filosofică le numește *Școli mici socratice*, cea mai apropiată, prin preocupările sale logice, de filosofii din Elis și Eritreia a fost *Școala din Megara* (sec. V – începutul sec. III î.H.).

¹ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuș; studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Ed. Academiei, București, 1963, II, 135.

Megaricii *Eucleides din Megara* (aprox. 450 – 380 î.H.), întemeietorul școlii, *Eubulides din Milet* (384 – 322 î.H.), *Alexinos din Elis*, *Euphantos din Olynth* (sec. III î.H., educatorul lui Atnigonos Gonatas, regele Macedoniei), *Apollonios* zis Cronos, *Diodoros din Iason* poreclit și el Cronos, *Ichthyas* fiul lui Metallos, *Cleitomachos din Thurioi*, *Stilpon* (c. 320 î.H.) sunt continuatori ai preocupărilor de logică ale lui Socrate. Ei vor fi influențați de doctrina identității abstracte a lui Parmenides și de diviziunea gen-specie a lui Platon, pe care le folosesc în erotetica lor, care încearcă să valorifice eristic dialectica din dialogurile lui Platon. Însă, erotetica megaricilor se baza aproape exclusiv pe întrebări de decizie (cu răspunsuri „da” sau „nu”), care o transformau în eristică (sofistică).

În doctrina sa, *Eucleides* combina teoria lui Parmenides despre *unitate* ca *identitate* între *a fi* și *a gândi* cu principiul binelui din morala socratică. În spiritul „unității” eleate, *Eucleides* consideră că Binele unic își modifică doar numele: rațiune, pioșenie, cumpătare, dreptate etc. (Diogenes Laertios, II, 106). Binele este totdeauna identic cu sine. Binelui i se opune neființa.

Demonstrării imposibilității pluralității îi vor dedica megaricii cea mai mare parte a energiei lor intelectuale. Demonstrația este întotdeauna indirectă, prin reducere la absurd. În acest sens, ei s-au ilustrat și prin construcția de paradoxuri, cele mai multe veritabile sofisme, dar și unele *aporii* celebre.

Prin tradiție, de la *Eubulides din Milet* se consideră că au rămas șapte sofisme (paradoxe) celebre: *Mincinosul* cu variantele sale *Ascunsul*, *Electra* și *Voalatul*, *Soritul*, *Încornoratul*, *Pleșuvul*.

Diodoros din Iason (care s-a sinucis pentru că n-a putut rezolva pe loc o problemă pusă lui la un banchet) este considerat inventatorul marelui „argument” numit *Dominatorul* (o variantă succintă de formulare: „ceea ce nu este și

nu va fi, nu este posibil, deoarece din posibil nu poate lua naștere imposibilul” (vezi Epictet, *Dissertationes*, II, cap. 19; Cicero, *De fato*, etc.) care a generat problema logică a „viitorilor contingenți” de care s-au ocupat în antichitate, printre alții, Chrysippos, Aristotel și Epicur, și a cărei soluționare a fost și în preocuparea metafizicienilor și logicienilor secolului XX (Russell, Strawson, A.N. Prior, P.M. Schull, Jules Vuillemin etc.).

Stilpon suprimă *generalul* în favoarea *individualului*, „cine spune om nu spune nimic”. Deoarece trebuie respectat principiul identității, după care A este A, relațiile atributive sunt imposibile. Nu putem spune „omul este animal”, ci doar „omul este om” și „animalul este animal”, căci nu putem defini un lucru prin ceea ce nu este el. Problema va fi studiată de Platon în *Sofistul* și de Aristotel în *Categorii*, *Metafizica*, *Despre Interpretare* sau *Analitica prima* și *Analitica secunda*.

Platon, Aristotel, stoicismul (Cleantes, Chrysippos), epicurianismul (Epicur, Metrodor, Hermarchos, Colotes), scepticismul (Pyrrhon, Aenesidemus) și probabilismul *Noii Academii* (Arcesilas, Carneade) vor prelua, dezvolta și critica, în antichitate, problematica logică a megaricilor. Cearta universalilor (scholastică), logica deductivă și inductivă a modernilor, ca și problematicile empirismului logic și ale filosofiei analitice (a limbajului) din secolul XX au rădăcini adânci la reprezentanții Școlii megarice.

III.2.4.2. Școala cirenaică (sec. V – III î.H.), a cărei doctrină hedonistă și senzualistă este întemeiată de *Aristippos din Cyrene* (aprox. 435 – 350 î.H.), discipol al lui Socrate, a fost mai ales o școală etică și a reunit, printre alții, pe *Hegesias* „pesimistul” („cel care îndeamnă la sinucidere”), *Anniceris* (cel care îl va răscumpăra din sclavie pe Platon), *Theodor* „ateul”, *Eubemeros* ș.a.

Aristippos din Cyrene a cunoscut ideile lui Protagoras, dar a preferat lecțiile lui Socrate. Conform lui Aristippos, scopul vieții este fericirea, care, însă, nu poate fi atinsă prin virtute, ci prin cultivarea plăcerii (*hedone*). Toate ființele caută plăcerea, care este ceva pozitiv și nu înseamnă doar lipsa durerii, ci, mai ales, căutarea de plăceri noi, din ce în ce mai sofisticate, care să merite a fi gustate. Aristippos este adeptul unui *carpe diem* în care este prezentă însă și o anumită stăpânire a plăcerii, o detașare dezabuzată față de bunurile acestei lumi căci, spunea el, „am, nu sunt avut”. Să nu ne lăsăm stăpâniți de plăcere, chiar dacă senzațiile sunt singura bază a cunoașterii noastre, deci o bază subiectivă (senzualism). Maxima lui Socrate, „Cunoaște-te pe tine însuși”, este interpretată de hedoniștii cirenaici ca necesitate a traiului în societate în armonie, în primul rând, cu tine însuși, într-o variantă de senzualism și hedonism necondiționat.

Dintre cele trei părți ale filosofiei, consacrate în antichitate, dialectica (logica), fizica și etica, primele două sunt considerate inutile, valabilă fiind doar etica.

Epicur (340-270 î. H.), întemeietorul școlii Grădinii, va continua hedonismul școlii cirenaice în domeniul eticii („teoria binelui și răului”) care trebuie să elibereze pe om de superstiții și de frica morții.

III.2.4.3. Școala cinică (sec. V – III î.H.) a fost întemeiată de Antistene (aprox. 444 – 368 î.H.). Numele școlii provine de la *Cynosarges* (*câine alb*), loc din Atena, la poalele dealului Lycabettos, unde se afla un templu al lui Heracles și un gimnaziu și unde Antistene își ținea prelegerile.

Eroul *Heracles* era simbolul muncii din greu pentru exercitarea virtuții, al caznei (*ponos* – *ponos*), iar câinele era animalul apreciat pentru credința și capacitatea lui de a se adapta și supraviețui în condiții extrem de vitrege. Cel mai însemnat discipol al lui Antistene, considerat ca al doilea

întemeietor al școlii cinice, *Diogene din Sinope* (404 – 323 î.H.) își va spune sieși, cu mândrie, câine (*cynos*).

Antistene, spre deosebire de hedoniști, dezvoltă latura extrem de sobră a moralei lui Socrate, pledând pentru fericirea ca rezultat al cultivării virtuții care se întemeiază pe înțelepciune (Rațiune) și care, deci, poate fi învățată. „Exercițiul perseverent” (*ascesis* - *a'σκησις*) este axa moralei cinice pentru a căli individul în a-și reduce pretențiile la minimul necesar, pentru a suporta frigul, foamea și a anula frica. Individul dispune pentru aceasta de forțele sufletești și corporale ale stăpânirii de sine, dar este nevoie de caznă, de trudă. Înțelepciunea poate deosebi adevăratele bunuri de cele înșelătoare, căci bunurile exterioare ca gloria, banii, iubirea, familia etc. sunt numai fantasmе. Adevăratul bun suprem este libertatea interioară, obținută prin abstenență, prin renunțare la plăcerile trupești, prin eliminarea oricărei nevoi.

Diogene din Sinope (404-323 î.H.) ajunge să întrupeze în conștiința populară antică ideea de filosof, alături de *Socrate*.

El potențează ideea renunțării până la paradox. *Diogene* vrea un individ eliberat de toate convențiile umane, inclusiv de proprietate și de lege (*κατα νομον* - *kata nomon*) și o întoarcere la dreptul natural (*κατα φυσιν*). Valorile tradiționale trebuie răsturnate, ce e sus să ajungă jos și invers, tot ce e prețuit de convenționalismul social trebuie depreciat și invers, inclusiv familia și statul. Se preconiza comunitatea femeilor și copiilor (idee reluată de Platon în *Republica*), dar și un stat cosmopolit, anomic și anarhic. Cultura e robie, libertatea e a naturii. Personalitate istorică destul de bizară și controversată, despre *Diogene cinicul* s-au brodat încă din timpul vieții sale zeci de legende: umbla într-o manta peticită de cerșetor (*tribon*); purta desagă și un toiag, închipuite de atunci ca recuzite *sine qua non* ale oricărui filosof care se respectă; a locuit într-un butoi; umbla cu o facă aprinsă în mijlocul zilei în *agora*, lamentându-se că nu găsește „un om”; a ajuns sclav,

cumpărat și apoi eliberat de Xeniiades, cetățean al Corintului; săvârșea tot felul de gesturi indecente în public, fără să se sinchisească, l-a sfidat pe Alexandru Macedon, căruia, ca singură mare dorință, i-ar fi cerut să nu-i mai facă umbră etc.

Discipol fidel al lui Diogene a fost *Crates din Teba* (c. 328 î.H.), a fost filosof cerșetor, deși provenea dintr-o familie extrem de înstărită. L-a avut discipol pe *Metrocles din Maronea* (pe la 350 î.H.) și pe sora acestuia, frumoasa *Hipparchia* (pe la 300 î.H.). Deși mult mai tânără, aceasta i-a devenit soție lui Crates, împotriva voinței familiei și a reticențelor filosofului, ea însăși devenind filosof cerșetor. Discipol al lui Metrocles din Maronea a fost *Menip din Gadara* (Fenicia) (pe la 300 î.H.). Un alt filosof cinic a fost *Menedem*, elevul lui *Colotes din Lampsacos*, filosof epicurian.

Cinicii vor elimina din studiul filosofiei, ca și hedoniștii cirenaici, *logica* și *fizica*, păstrând doar *etica*. Ei voi elimina și *aritmetica*, *geometria*, *muzica* și *geometria* (care erau numite *quadrivium*, în Evul Mediu) și care reprezentau obiecte de studiu din faza a doua (superioară) a educației grecului din antichitate. Prima parte a acestei educații era constituită din *gramatică*, *retorică* și *dialectică* (numită *trivium*, în Evul Mediu).

Zenon din Citium (336 – 263 î.H.), elev al lui Crates, va transforma *cinismul* (*Scoala cinică*) în *stoicism* (*Scoala stoică*). Dar, dacă se consideră reacția împotriva materialismului din epoca imperială romană (sec. I. d.H.) ca o reînviere a spiritului școlii cinice, se poate spune că *cinismul* va supraviețui până în veacul al V-lea d.H., când ultimii *cinici*, anahoreții din Tebaida, devin și cei dintâi asceți creștini.

Desigur că în antichitatea greacă și Platon, Aristotel, dar și Epicur, stoicii, scepticii etc. au tratat despre unele aspecte ale teoriei valorii. Astfel, vor fi elaborate și promovate concepte ca cele de „bine”, „frumos”, „adevăr”, „armonic”, „perfecțiune”, „*kalokagaton*” (idealul armonizării virtuților morale cu frumusețea fizică), „*katarsis*”-ul

aristotelician (purificatorul pasiunilor omenești și cel care înnobilează sentimentele), „*ataraxia*”, ce s-ar realiza, potrivit scepticilor, prin îndepărtarea pasiunii ; potrivit lui Epicur, ca rezultat al cunoașterii cauzelor lucrurilor și detașării de frământările lumești ; după sceptici, prin abținerea de la orice părere asupra binelui sau răului etc.

Ceea ce caracterizează, însă, concepțiile diferiților filosofi până în perioada modernă, dar și mare parte din aceasta, este faptul că valorile sunt tratate prin prisma unor domenii colaterale unei veritabile filosofii a valorilor (etica, estetica, gnoseologia etc.).

Capitolul IV RAȚIONALISMUL, DE LA „UNIVERSALUL ABSTRACT” LA „UNIVERSALUL CONCRET”

IV.1. Platon

IV.1.1. *Date biografice.* Platon s-a născut în a 88-a Olimpiadă, în ziua a 7-a din luna Thargelion, aceeași zi în care s-ar fi născut și zeul Apollo.

Istoriografia actuală reține, ca perioadă a vieții lui Platon, anii 427-347 î.H.

S-a născut la Atena sau pe insula Egina și aparținea demeii Collytos.

Platon era fiul lui Ariston, cetățean al Atenei, ce se trăgea în linie paternă din regele Codros (care la rândul-i, spune legenda, era urmașul lui Poseidon, zeul mărilor și oceanelor). Mama sa, Perictione (sau Potone), provenea din neamul lui Solon, marele înțelept. Platon a avut doi frați: Adeimantos și Glaucon, și o soră, Potone, care a fost mama lui Speusipos, cel care va conduce Academia după moartea întemeietorului.

Platon, pe numele său adevărat Aristocle, a învățat literatura în Școala lui Dionysios. Gimnastica a învățat-o cu Ariston, atletul din Argos, cel care i-ar fi dat numele de Platon, din cauza înfățișării sale viguroase.

Neanthes spune că numele de Platon i s-a dat din cauza lășimii frunții. O altă ipoteză ar fi că a primit acest nume din cauza abundenței stilului său literar.

Platon ar fi concurat la „jocurile istmice” (serbări la vechii greci, organizate din doi în doi ani în Istmul Corintic, în timpul cărora aveau loc întreceri de lupte, alergări, aruncarea discului și a suliței etc.).

S-ar fi ocupat și cu pictura și poezia, abordând mai ales ditirambii (poeme lirice entuziaste, cu mesaj, solemnitate, gravitate în expunere, laudative), dar și poemele lirice și tragedia.

În ciuda fizicului său, avea o voce slabă.

După ce l-a ascultat pe Socrate în fața teatrului lui Dionysios, a hotărât să renunțe la creația poetică, deși era un talentat poet, și să devină elevul lui Socrate. Era în anul 407 î.H., când Platon avea 20 de ani.

I-a avut dascăli și pe *Cratylus heracliteanul* și *Hermogenes* (adept al orientării lui Parmenides).

În anul 399 î.H., la 28 de ani, după moartea lui Socrate, a mers la Megara, la Eucleides, cu alți câțiva discipoli ai lui Socrate. Apoi, a călătorit la Cirene, unde l-a vizitat pe matematicianul Theodoros, de acolo, în Italia să-i vadă pe pythagoreici. Vizitează și Egiptul, pentru a-i cunoaște pe profeți. A vrut să-i viziteze și pe magi, dar a renunțat din cauza războaielor din Asia.

Înapoiat la Atena, a locuit la Academie, care era la început numai un gimnaziu, într-o dumbravă numită *Hecademos*, după numele unui erou grec. Acolo, Platon va înființa Academia sa filosofică, împreună cu matematicianul *Theaitetos*.

Platon a participat la trei campanii militare: Tanagra, Corint și Delion, unde s-a distins în luptă.

A întreprins trei călătorii în Sicilia, la Siracuza ; prima oară (388-387 î.H.) ca să vadă insula și craterele Etnei și să-l cunoască pe tiranul Siracuzei, Dionysios cel Bătrân, călătorie care se termină într-un mod dureros pentru filosof, vânzarea lui ca sclav la Egina. (A fost răscumpărat de Anniceris).

A doua oară (369 î.H.) merge în vizită la Dionysios cel Tânăr, cerând un teritoriu și oameni pentru a înființa celebra lui *Republică*. A fost, până la urmă, refuzat.

A treia călătorie la Siracuză a făcut-o ca să împace pe Dionysios cel Tânăr cu Dion, cumnatul lui Dionysios cel Bătrân (anul 361 î.H.).

Platon, care a iubit atât de mult adevărul și i-a dedicat întreaga viață și operă, va scrie cu amărăciune în *Legile* : „Adevărul, o străinule, este un lucru frumos și trainic, dar nu pare ușor să convingi pe oameni de acest lucru”.

Adversitățile, în timpul vieții, au venit pentru Platon din partea unor sofști, a lui Xenofon, Antistene, Aischines, Diogene Cinicul ș.a.

Platon nu a pomenit niciodată în scrierile sale numele lui Democrit, căruia se pare că îi cunoștea concepția atomistă, așa cum reiese din dialogul *Timaios*. Se spune chiar că Platon ar fi dorit arderea lucrărilor lui Democrit (extrem de numeroase), ceea ce nu s-a întâmplat.

Desigur, Platon a avut și mari prieteni pe tărâmul filosofiei într-o viață nu lipsită de întâmplări dramatice: în primul rând pe dascălul său, genialul Socrate, pe Dion, Archytas și Isocrate (în tinerețe), ca și pe numeroșii săi discipoli în Academie.

IV.1.2. *Opera*. De la Platon se pare că ni s-a păstrat întreaga operă filosofică. Există chiar o serie de lucrări atribuite prin tradiție lui Platon, a căror autenticitate este contestată însă de doxografii mai vechi sau moderni.

Conform lui *Thrasylos*, care dă fiecărei lucrări a lui Platon două titluri, primul de la numele interlocutorului și celălalt de la subiect, aparțin lui Platon următoarele dialoguri, grupate în nouă tetralogii:

- tetralogia I: *Euthyphron*, sau *Despre pietate*, dialog probatoriu ; *Apologia lui Socrate*, dialog etic ; *Criton*, sau *Despre ceea*

ce trebuie făcut, dialog etic ; *Phaidon, sau Despre suflet*, dialog etic ;

- tetralogia a II-a: *Cratylus, sau Despre justetea numelor*, dialog logic ; *Theaitetos, sau Despre știință*, dialog probatoriu ; *Sofistul, sau Despre real*, dialog logic ; *Politicul, sau Despre regalitate*, dialog logic ;

- tetralogia a III-a: *Parmenides, sau Despre idei*, dialog logic ; *Philebos, sau Despre plăcere*, dialog etic ; *Banchetul, sau Despre bine*, dialog etic ; *Phaidros, sau Despre iubire*, dialog etic ;

- tetralogia a IV-a: *Alcibiade I, sau Despre natura omului*, dialog maieutic ; *Alcibiade II, sau Despre rugăciune*, dialog maieutic ; *Hipparchos, sau Lacomul de câștig*, dialog etic ; *Rivalii, sau Despre filosofie*, dialog etic ;

- tetralogia a V-a: *Theages, sau Despre filosofie*, dialog maieutic ; *Charmides, sau Despre cumpătare*, dialog probatoriu ; *Laches, sau Despre bărbăție (curaj)*, dialog maieutic ; *Lysis, sau Despre prietenie*, dialog maieutic ;

- tetralogia a VI-a: *Euthydemus, sau Eristicul*, dialog distructiv ; *Protagoras, sau Sofistii*, dialog polemic ; *Gorgias, sau Despre retorică*, dialog distructiv ; *Menon, sau Despre virtute*, dialog probatoriu ;

- tetralogia a VII-a: *Hippias I, sau Despre frumos*, dialog distructiv ; *Hippias II, sau Despre minciună*, dialog distructiv ; *Ion, sau Despre Iliada*, dialog probatoriu ; *Menexenos, sau Discursul funebru*, dialog etic ;

- tetralogia a VIII-a: *Cleitophon, sau Exhortația*, dialog etic ; *Republica, sau Despre justiție*, dialog politic (10 cărți) ; *Timaios, sau Despre natură*, dialog fizic ; *Critias, sau Atlanticul*, dialog etic ;

- tetralogia a IX-a: *Minos, sau Despre legi*, dialog politic ; *Legile, sau Despre legislație*, dialog politic (12 cărți) ; *Epinomis*,

sau *Adunarea nocturnă*, sau *Filosoful*, dialog politic ; *Epistole* (13), etice.¹

În ce privește cele treisprezece *Epistole*, trebuie menționat că o serie de filologi din secolul XIX le-au contestat autenticitatea, pentru ca ulterior, în secolul XX, mulți să susțină această autenticitate.²

Recunoașterea autenticității *Epistolei a VII-a*, adresată susținătorilor lui Dion și în care se face o amplă expunere a doctrinei lui Platon, duce, implicit, la recunoașterea autenticității celorlalte epistole. (Există și exegeți care consideră autentice alte epistole și contestă tocmai *Epistola a VII-a*).

Autenticitatea câtorva dialoguri platoniciene este și ea disputată de exegeții moderni. Astfel, mulți consideră neautentice următoarele dialoguri: *Cleitophon*, *Hipparchos*, *Theages*, *Minos*, *Rivalii* ; și se îndoiesc de *Alcibiade II* și *Hippias II*.

Despre autenticitatea și originalitatea unora dintre dialogurile lui Platon s-au exprimat critic și unii dintre antici.

Alcimos din Sicilia afirmă că Platon s-a inspirat în concepția filosofică de la poetul comic *Epicharmos din Cos*, care, în tentativele sale filosofice, trimitea spre ideile pythagorismului, heracliteismului și chiar către Xenofan din Colofon, întemeietorul școlii din Elea.

Aristoxenos, dușman al lui Platon, va susține că *Republica* (10 cărți) copiază, de fapt, lucrarea *Controversele* a lui Protagoras.

Acuzația este preluată de Favorinus în lucrarea *Istoriei felurite*. Unii susțin că Philippos din Opus, elev al lui Platon, ar fi editat *Legile* după moartea lui Platon și că a scris el însuși lucrarea *Epinomis*, pe care a adăugat-o la *Legile* lui Platon.³

¹ Cf. Diogenes Laertios, op. cit., III, 58-61.

² Vezi J. Burnet, op. cit.

³ Vezi Diogenes Laertios, op. cit. III, 62-65.

Și în ceea ce privește cronologia scrierilor lui Platon (recunoscute ca autentice) există, încă din antichitate, o mare diversitate de opinii.

Analizele istoriografiei filosofice și lingvisticii moderne au condus, pe majoritatea specialiștilor, la următorul proiect de periodizare:

- Scrieri din tinerețe: *Apologia*, *Criton*, *Ion*, *Protagoras*, *Laches*, *Republica* (cartea I), *Charmides*, *Euthyphron*. De menționat că dialogul *Republica* a fost scris de Platon în mai multe etape.

- Scrieri din perioada de trecere: *Gorgias*, *Menon*, *Euthydemos*, *Hippias I*, *Cratylus*, *Hippias II*, *Menexenos*. În această perioadă începe să se cristalizeze „teoria ideilor”. Platon intră, de asemenea, în disputa socială și filosofică a epocii.

- Scrieri din perioada de maturitate: *Banchetul*, *Phaidon*, *Republica* (cărțile II-X), *Phaidros*. Aceste patru dialoguri sunt primele care cuprind explicit „teoria ideilor”, esența întregii filosofii platoniciene.

- Scrieri din perioada de bătrânețe: *Theaitetos*, *Parmenides*, *Sofistul*, *Politicul*, *Philebos*, *Timaios*, *Critias*, *Legile* (și *Epinomis*).

În ultima perioadă a activității sale filosofice, Platon dezvoltă problema logică a noțiunii și, sub influența pythagoreicilor, pune un mai mare accent pe rolul numerelor și al figurilor geometrice (triunghiul dreptunghic cu laturi inegale și triunghiul dreptunghic isoscel) ca „realități intermediare”, între lumea sensibilă și lumea ideilor. Numerele capătă o importanță aparte în concepția lui Platon, ele tinzând chiar la înlocuirea „ideilor”.

În această perioadă, preocupările sociale și politice capătă chiar o ascendență în fața metafizicii ideilor.

În ceea ce privește genul dialogului, îmbrățișat în aproape întreaga sa creație filosofică, Diogenes Laertios aprecia că Platon a dus acest gen la desăvârșire, dându-i frumusețe și finețe.

Se pare că cel care a introdus dialogul în literatura greacă este Alexamenos din Styra sau Teos, cum spune Aristotel.

În epoca lui Platon, *dialogul* era înțeles ca un discurs format din întrebări și răspunsuri asupra unor chestiuni filosofice sau politice, cu respectarea caracterului persoanelor care vorbesc și a felului lor de a vorbi. *Dialectica* era arta de a vorbi, prin care se combătea sau susținea o temă cu ajutorul întrebărilor și răspunsurilor celor care discutau.

Diogenes Laertios apreciază că dialogul platonician este de două feluri: 1. *destinat învățării* și 2. *destinat cercetării*.

Cel destinat învățării se împarte în: 1.1. *teoretic* și 1.2. *practic*. Teoreticul se împarte în: 1.1.1. *fizic* și 1.1.2. *logic*.

Dialogul de cercetare se divide în: 2.1. *partea care urmărește exercitarea minții* și 2.2. *partea care urmărește victoria în controversă*.

Partea care urmărește exercitarea minții se divide în: 2.1.1. *maieutică* și 2.1.2. *probatorie*

Partea care urmărește victoria în controversă se împarte în: 2.2.1 *care aduce critică* și 2.2.2. *care distruge tezele*.

Dialogurile lui Platon au o formă dramatică extrem de interesantă, îmbinând poezia cu proza, cum aprecia Aristotel.

Cu privire la conținutul dialogurilor sale, Platon a fost catalogat de cei mai mulți exegeți ca „dogmatic”, în sensul filosofic, pentru că stabilește păreri (dogme). La Platon, trebuie însă deosebită accepiunea de *obiect al părerii* de cea de *păreră propriu-zisă*, pentru termenul dogmă. Filosoful înțelegea *obiectul părerii* ca o axiomă (postulat), iar *părerea* însăși ca o ipoteză. Numai despre cunoștințele sigure, Platon formula păreri, dogmatizând. El combătea întotdeauna cunoștințele false, dar se abținea asupra celor nesigure (neclare).

În dialoguri, părerile lui Platon sunt expuse, de obicei, de Socrate, dar și de Timaios sau de „străinul eleat” (*Omul politic ; Sofistul*) și „oaspetele atenian” (*Legile*). Numele său, Platon nu și-l pomenește decât în *Phaidon* și *Apologia lui*

Socrate. Combaterea părerilor false o încredințează lui Protagoras, Gorgias, Trasymachos, Hippias, Calicles, Euthydem etc., după caz.

IV.1.3. *Cosmologia (fizică)*. Etimologic, „fizică” vine din vechea greacă, de la cuvântul „*physis*”, care însemna, printre altele, corp, natură.

Prin fizică se înțelegea, în antichitate, studiu al naturii, al universului, al lumii și, abia ulterior, știința despre corpuri. Platon considera lumea sensibilă ca obiect al fizicii (cosmologia).

Ca și Parmenides, el apreciază că lumea sensibilă este o lume de păreri înșelătoare, căreia, totuși, filosoful se ambiționează să-i dea o explicație. El va sublinia în amplul său dialog *Timaios* (după numele unui pythagorician) că nu poate da, de fapt, o explicație adevărată asupra lumii (universului), ci poate emite cel mult o *păreră adevărată*, care este, oricum, mai mult decât o *păreră greșită*.

Timaios a fost cel mai cunoscut dialog al lui Platon la sfârșitul antichității și în prima parte a evului mediu.

În cosmologia platoniciană se susține că lumea obiectelor sensibile reprezintă o creație a Demiurgului, ca o „realizare” a lumii ideilor. Creatorul doar contemplă *lumea ideilor*. Ideile sunt necreate și veșnice, imuabile, absolute, singurele care au existență adevărată. Ele coexistă, dar independent de Creator (Demiurg).

Platon consideră că, pe lângă *idei*, care sunt modele (prototipuri) ale lucrurilor, există un spațiu absolut nedeterminat (amorf), care este chiar *non existența*, pe care o mai numește și *materie*.

Demiurgul, care este coexistent lumii ideilor, are rolul de a ordona materia nedeterminată, *non existența*, după un *plan (model)* care este cel al ideilor eterne, neschimbătoare.

Demiurgul creează mai întâi *Sufletul unic al lumii*. Este o creație finalistă, determinată de nevoia *armoniei*, o idee centrală în școala pythagoreică ce influențează vădit concepția lui Platon.

În funcție de Sufletul unic al lumii, Demiurgul plăsmuiește și *Corpul lumii*, care realizează armonia cu Sufletul unic al lumii. Corpul lumii este creat de Demiurg cu ajutorul *ordinei (armoniei) formelor geometrice*, care dau armonie și materiei nedeterminate.

Cea mai elementară formă geometrică este *triunghiul dreptunghic* (atât cel cu laturi inegale, cât și triunghiul dreptunghic isoscel). Prin unirea în diverse unități a triunghiurilor dreptunghice iau naștere cele patru elemente primordiale, care, închise în poliedre specifice formate de triunghiuri prin diverse combinații, dau naștere la diversitatea lumii materiale (sensibile), *universului* în ansamblul său.

Elementele primordiale – *focul, aerul, apa și pământul* – sunt, în concepția lui Platon, numai receptacole ale formelor respectivelor elemente, ele nefiind, deci, lucruri sensibile, obiecte empirice (*Timaios*, 53c-56c).

Sub influența pythagoricienilor și a matematicianului Theaitetos, Platon consideră că există cinci feluri de poligoane regulate care pot închide corpuri solide, dintre care patru se pot repartiza elementelor primordiale iar al cincilea, Universului în întregime, ca ansamblu.

Astfel, *tetraedrul (piramida)* este forma pentru elementul *foc*, *octaedrul*, pentru *apă*, *icosaedrul* pentru *aer*, *cubul* pentru *pământ*, iar *dodecaedrul* pentru *Univers*.

Focul, apa și aerul se pot transforma unele în altele, datorită proprietăților triunghiurilor lor elementare. *Pământul*, ca formă elementară, nu poate trece în celelalte forme și nici celelalte în Pământ, deoarece triunghiul din care este format are o formă specială, intransformabilă. Spre deosebire de

concepția lui Aristotel, la Platon elementele nu se așază într-o ordine, de jos în sus: pământ, apă, aer, foc.

Asemănător școlii eleate (Xenofan, Parmenides), Platon vorbește despre Univers ca fiind însuflețit (Sufletul universal) și posedând perfecțiunea. Universul se termină cu sfera stelelor fixe, neavând organe, care i-ar fi inutile, este neted pe dinafară și sferic (*Timaios*, 32c-36c).

Demiurgul ar putea distruge Universul, dar „fiind bun și lipsit de invidie” nu intervine. Din această cauză, Universul creat de Demiurg este, de fapt, nepieritor, etern. Eternitatea există ca idee în lumea ideilor nenăscute, neschimbătoare și nepieritoare. Prin participare la ideea de eternitate ia naștere timpul. Numai fiindcă există Universul, într-o mișcare de rotație, numai pentru că există creaturile și devenirea, există și timpul. De altfel, mai târziu, Aristotel va defini timpul ca numărul mișcării (*Fizica*, 219 b).

Mișcarea de revoluție a Universului, ce posedă Suflet universal, este una spontană, însuflețită, și nu doar, simplu, mecanică.

Universul posedă animale, deoarece în lumea ideilor, spune Platon, există și ideile diferitelor animale, la care ele participă.

Platon afirmă răspicat mișcarea de revoluție a sferei stelelor fixe, dar nu este clar dacă mișcarea Pământului, despre care vorbește în *Timaios*, este concepută ca una de rotație în jurul său, sau numai de oscilație, de o parte și de alta a centrului Universului.

Pământul este cel mai vechi zeu din cer și a fost creat pentru a da naștere zilei și nopții.

Există două feluri de cauze cărora le corespund două feluri de mișcare: 1) *cauze raționale* (ideile și ființele care pot acționa în conformitate cu ideile), cărora le corespunde mișcarea spontană, însuflețită și 2) *cauze necesare* (naturale). Lucrurile materiale, cele alcătuite din elementele primordiale,

se supun necesității (naturale). Acesteia îi corespunde mișcarea mecanică, prin împingere sau tracțiune.

Cosmologia (fizică) tratează despre probleme de devenire, de transformare, ea nu poate fi deci știință, deoarece, în accepția lui Platon, obiect al științei sunt doar ideile, nenăscute, neschimbătoare și nepieritoare.

Cosmologia lui Platon ia formă de mit și interferează semnificativ cu concepția orficopythagoreică.

IV.1.4. *Teoria ideilor*. Concepția filosofică a lui Platon s-a aflat într-o continuă prefacere și cizelare. Ea nu s-a constituit dintr-o dată, ci pe parcursul întregii sale creații, transformându-se, chiar radical, de-a lungul timpului. Teoria ideilor se cristalizează în opera de maturitate, mai ales în dialogurile *Phaidon*, *Republica* (VI-VII), *Banchetul* și *Phaidros*.

Încă de la început, Platon a încercat să realizeze o sinteză extrem de elaborată între raționalismul lui Socrate și aproape toate concepțiile presocratice.

Astfel, el se străduiește să apropie filosofia lui Heraclit de filosofia lui Parmenides, folosindu-se de *nous*-ul ordonator al lui Anaxagoras, dar și de concepția relativistă a sofștilor (Protagoras) și de elemente importante din cosmologia pythagoreicilor.

Platon numește filosofia *înțelepciune*. Ea ar fi un elan către înțelepciunea divină.

Înțelepciunea este, în accepția lui Platon, știința realităților inteligibile, ideilor (singurele care există cu adevărat). Filosofia are ca obiect divinitatea și sufletul, care este separat de corp.

Esența filosofiei lui Platon este *teoria ideilor*. Însuși termenul „idee” a fost introdus în filosofie de Platon.

Ideile sunt existențe obiective, universale, sunt cauze în sine (raționale). Ele există într-o lume de sine stătătoare (*lumea ideilor*), care este o lume suprasensibilă, inteligibilă, rațională, imuabilă și imobilă.

În dialogurile bătrâneții (*Sofistul* și *Parmenides*), Platon va vorbi însă și de posibilitatea ideilor de a avea o mișcare specială, rațională, care să le permită combinarea sub formă de judecăți și raționamente, asemănătoare noțiunilor logice în gândire. Raporturile între idei sunt prezentate ca raporturi de supraordonare, subordonare sau coordonare, specifice noțiunilor. Prin aceasta se explică și capacitatea gândirii umane de a reproduce (copia), cunoaște, lumea supra-sensibilă, metafizică, a ideilor. Ideea este obiectul cunoașterii adevărate, care se realizează pe calea dialecticii. *Dialectica* este, pentru Platon, metoda prin care ne ridicăm de la *cunoașterea empirică* (individuală și nesigură), la *cunoașterea rațională* (generală și sigură). Este singura cale prin care ne putem ridica la cunoașterea ideii.

Pentru *Socrate*, *dialectica* însemna calea prin care cunoașterea se ridică, în spirală, de la *cunoștințe individuale* (confuze și nesigure), la *cunoștințe generale* (clare), valabile pentru toți oamenii.

S-a apreciat, chiar din antichitate (*Xenocrates*), că Platon a întregit și desăvârșit obiectul filosofiei prin dialectică (logică), adăugând-o fizicii și eticii (introdusă de *Socrate*).

Platon însuși considera că domeniul filosofiei se împarte în: *teoretic*, *practic* și *făuritor* (care se concretizează într-un obiect făurit).

Deoarece lumea sensibilă este individuală, iar ideile sunt generale, ideile formează o lume a lor, suprasensibilă, inteligibilă, independentă de om. *Lumea sensibilă este fizică, lumea ideilor este metafizică.*

Pentru *Socrate*, *noțiunile (ideile)* există în intelectul uman, nu formează o lume de sine stătătoare.

În dialogul *Timaios*, dar și în dialogurile din ultima parte a vieții, Platon va acorda un rol de intermediar *lumii ființelor matematice* care sunt figurile geometrice și numerele aritmetice.

Pentru Platon, ideile sunt neschimbătoare, nemișcate și unice, ființele matematice sunt multiple, dar neschimbătoare și intermediază între idei și lucrurile sensibile, care, la rândul lor, sunt multiple și schimbătoare.

Ideea este substanța lucrurilor (*tó óntos ón*). Ea există *în sine și pentru sine*, este *absolută*.

Lumea obiectelor este o copie palidă a lumii ideilor, aproape non existență, o lume de umbre și de păreri, o *lume de fenomene*. Substanța lucrurilor există doar dacă lucrurile se împărtășesc (*teoria participației*) din idei, care sunt veșnicile prototipuri (*paradigma*) ale lucrurilor.

Lumea ideilor este o lume de esențe, inteligibilă (*Kósmos noetos*), indestructibilă, iar lumea sensibilă (*Kósmos aisthetos*) este o lume a fenomenelor, destructibilă (coruptibilă). Platon consideră că lucrul sensibil *există*, deoarece se naște, dar în același timp este și *neexistent*, deoarece se schimbă continuu (unitatea contrariilor și negarea negației).

Demiurgul creează lumea sensibilă luând ca model lumea ideilor, pe care însă doar o contemplă. Ideile sunt independente de Demiurg, sunt necreate și coeternale. La Platon, ideile nu au o existență în intelectul Demiurgului (divinității), cum interpretează neoplatonismul sau cum se sugerează, chiar înainte de neoplatonism, la *Poseidonius* și *Albinos*. Aristotel va explica, în *Metafizica*, geneza teoriei ideilor lui Platon ca încercarea acestuia de a uni *teoria devenirii veșnice* a lui Heraclit, cu *metoda inductivă (logică) de formare a noțiunilor*, a lui Socrate.

Deoarece cunoștința sensibilă este individuală, nesigură, (schimbătoare), iar adevărul este totdeauna o cunoștință sigură, statornică, acesta nu se poate afla decât în noțiune, ca produs al cunoștinței raționale (logice). Ca și la Socrate, *noțiunea (ideea)*, în accepțiunea de început a teoriei ideilor a lui Platon, există în om, în spiritul omului. Abia mai târziu, în dialogurile maturității și în unele din ultima perioadă a

creației lui Platon (sub influența pythagoreicilor și a lui Parmenides), lumea ideilor este prezentată ca obiectivă, autonomă față de om, absolută, ca *lume metafizică*.

De la Platon se pare că izvorăște și o ambiguitate în folosirea termenului de *metafizică* versus termenul de *dialectică* (ca teorie și metodă).

Dialectica este, pentru Platon, procedeu de cunoaștere care ne înalță din *lumea sensibilă* (fizică), în *lumea suprasensibilă*, a ideilor (metafizică).

Rezultatul metodei dialectice: *metafizica*, a primit însă denumirea metodei: *dialectica*.

Ca metodă de cunoaștere (rațională), dialectica lui Platon presupune succesiunea a două momente:

A. *Inducția socratică* (extragerea noțiunii, a cunoștinței generale din cazuri particulare). Platon cunoștea și a aplicat în dialogurile sale: 1. *Inducția prin contradicție și dispută* – la orice întrebare pusă, răspunsul rezultat va fi o contradicție. A fost folosită în „dialogurile distrugătoare”.

2. *Inducția prin concluzie consecventă*, care are două forme: 2.1. *inducția de la particular la particular (transducția)* – se folosește în retorică ; și 2.2. *inducția de la particular (și individual) la general, inducția incompletă (amplificatoare)*. Aceasta este specifică dialecticii lui Platon.

Într-un exemplu de inducție dialectică (*Phaidon*, 70c), Platon arată cum se poate conchide că există suflete (viață) în Hades. Dacă este adevărat că faptele particulare contrare se nasc, alternativ, unele din altele (cum ar fi somnul, din starea de veghe și invers, ceea ce este mic, din ceea ce este mare și invers etc.), atunci, dacă din viață se naște moarte, rezultă că din moarte se naște viață, deci există suflete (viață) în Hades.

B. *Diviziunea noțiunilor (cunoștințelor)* astfel obținute în genuri, specii și subspecii, pornind de la genul suprem (*summum genus*) până la specia ultimă (*infima species*).

Diviziunea (*diairesis*) este considerată de Platon ca esențială pentru Dialectică.

Ideile alcătuiesc un sistem logic armonios, dar paradoxal. Apărea problema explicării unității ideii față de diversitatea lucrurilor sensibile. O explicație, cu respectarea legilor logice, ar ridica problema că ideea este ori unitară, (dar, atunci, este izolată de lucrurile sensibile și comunitatea idee-lucru nu se mai poate realiza, iar existența lucrului nu se mai explică), sau ideea se împarte la mai multe lucruri sensibile (și atunci, ea nu mai este unitară).

Problema este ridicată de Platon însuși în dialogul *Parmenides*.

Ulterior, în dialogurile *Sofistul* și *Omul politic*, încearcă să înlăture insuficiențele teoriei ideilor, propunând o viziune dialectică. Conform acesteia, ideea nu este nici în mișcare, nici în repaus, este identică cu sine, fiind și unică și multiplă. Această nouă abordare a teoriei ideilor îi permite și să reducă numărul ideilor numai la cele corespunzătoare lucrurilor naturale, nemaifiindu-i necesare idei pentru lucrurile artificiale, murdării sau chiar negații.

În această fază a evoluției teoriei ideilor, Platon vorbește de două lumi fundamentale deosebite: 1. *Lumea inteligibilă* (*Kósmos noetos*), *Existența neschimbătoare*, care cuprinde: a) ideile și b) entitățile matematice (figurile geometrice și numerele aritmetice) ; și 2. *Lumea sensibilă* (*Kosmos aisthetos*), *Schimbarea*, cuprinzând: a) corpurile reale și b) imaginile corpurilor.

Acestora le-ar corespunde următoarele tipuri de cunoștințe: 1. *Cunoștința inteligibilă* (*episteme*), care cuprinde: a) Intelectul și b) Rațiunea ; 2. *Cunoașterea sensibilă* (*doxe*), care cuprinde: a) Percepția și b) Imaginația

Ideea suprasensibilă este însă prea strălucitoare și nu poate fi cunoscută nemișlocit. Cum nu poate fi privit Soarele, nu poate fi privită direct nici ideea (*Binele absolut*). Trebuie să

ne mulțumim cu reflexul ideii în lumea materiei (*Republica – Mitul peșterii*).

Ca să se apropie de lumea ideilor, mai mult decât îl poate apropia gândirea, omul are în el o forță, un avânt eroic, care îl pune în contact nemijlocit cu lumea ideilor. Această forță este iubirea (*Eros*).

Pentru Platon, iubirea nu este un sentiment vag, o reverie, ci o iubire romantică, un sentiment puternic, care ne poate înălța până la a întrevădea ideea pură a frumosului etern, adică *Frumosul în sine*.

Frumosul sensibil ne trezește fiorul divinului și al nemuririi, iar frumosul în sine, etern (*Ideea de Frumos*) produce extazul și transfigurarea.

Un corp frumos revelează un suflet frumos, iar sufletul frumos simbolizează frumosul divin, de *neperceput*, dar *conceput* cu „ochiul minții”.

În *Phaidros*, Platon spune: „când iubim, simțim cum cresc aripi sufletului și ne avântăm într-o lume nevăzută, în care am trăit înainte de naștere și în care ne vom întoarce după ce moartea ne va dezrobi din temnița trupului”.

Cunoștința adevărată este o *amintire (anamneză)* a celor văzute de suflet în lumea ideilor. Adevărurile stau așipite în sufletul nostru ca niște amintiri de neșters ale vieții sufletului, de dinainte de nașterea noastră, în lumea ideilor. Uneori adevărurile irump din noi (ex. adevărurile matematice), fără să le fi învățat vreodată. *A cunoaște adevărul*, este *a-l recunoaște*.

Explicația lui Platon privind preexistența sufletului recurge din nou la mit, cel al nemuririi sufletului, la care revine în mai multe rânduri (*Mitul lui Er*).

Despre sufletul omenesc, Platon afirmă că este nemuritor și a preexistat vieții pe Pământ. El este consecvent ideii presocratice după care ceea ce a existat înainte de naștere are o viață eternă.

Nemurirea sufletului se întemeiază pe simplitatea sufletului. El este legat extrem de strâns de lumea ideilor, încât se confundă chiar cu ideea de viață, și de aceea sufletul este nemuritor, căci nu se poate concepe o idee moartă sau „viață moartă”. Sufletul se întrupează, se întâlnește cu trupul, dar sufletul are o soartă eternă, și dincolo de moartea trupului.

Sufletul omenesc se împărtașește la Sufletul lumii (creat de Demiurg) și are trei principii: 1. *apetitul (epithymeticon)*, principiu afectiv, manifestarea cea mai „împură” a sufletului ; 2. *principiul curajului (thymoeides)* sau *voința*, principiu nobil al sufletului ; 3. *principiul rațiunii (logistikon)*, principiu dumnezeiesc, care se află în cap.

Platon susține că pofta și voința trebuie să asculte de rațiune, la fel cum doi cai înhămați la car (afecțiunea și voința) trebuie să asculte de conducătorul carului (rațiunea).

Plantele au doar *afectivitate* (pofte), apetit ; animalele au pe lângă apetit și *curaj* ; iar omul posedă pe lângă cele două și *rațiunea*. Aceste idei sunt o continuare a ideilor presocratice și vor fi preluate și de către Aristotel, apoi de curente și gânditori din perioada elenistă, romană, a evului mediu etc.

Ideea de Bine este, pentru Platon, ideea supremă, condiția existenței, dar și a cunoașterii celorlalte idei.

IV.1.5. *Etica și politica*. Platon a avut neșansa ca om politic, și, în același timp, privilegiul, ca filosof să trăiască epoca năprasnică a ruinării unei lumi, a unui stat, orânduit în respectul tradițiilor osificate și a legilor juridice aspre, dar prea des încălcate de interese omenești involburate și pasionate.

Războiul peloponeziac (431-404 î.H.) se încheia tragic pentru Atena, prin înfrângerea de la Egospotami (405 î.H.), în fața Spartei.

Speranța democratică, prin practicarea dreaptă a legilor pentru toți cetățenii, rafinamentul spiritual și cultural,

belșugul material cumpătat, faima căpătată în urma succesorilor militare împotriva imperiului persan erau spulberate în fața aroganței și cinismului forței militare, a promovării disprețului pentru legile și convingerile democratice ale cetățenilor Atenei.

În răstimpul de un an (404-403 î.H.) cât s-a instaurat regimul celor treizeci de tirani, disputele dintre cetățenii Atenei s-au mutat tragic de pe tărâmul juridic și moral pe cel economic și politic.

Platon avea 22 de ani, iar oroarea răsturnării tablei de valori tradiționale, în spiritul căreia fusese educat, va marca definitoriu ideile sale despre politică, stat, morală etc.

După reinstaurarea regimului politic democratic în Atena (403 î.H.), sub Trasibulos, și speranțele renăscute de războiul dintre Sparta și Persia, de care Atena a încercat să profite pentru a-și recâștiga poziția pierdută, vine deznodământul bătăliei de la Mantinea (362 î. H.), cu moartea lui Epaminondas. S-a pecetluit soarta polisurilor grecești și a statului grecesc tradițional. Avea să se între în curând, după domnia și războaiele lui Alexandru Macedon (335-323 î.H.), într-o altă perioadă, cea elenistă.

Platon a avut tot timpul interes pentru politică, entuziasmat la tinerețe (a fost și coreg la Atena), tot mai reținut la maturitate și dezamăgit la bătrânețe.

Platon a încercat să ofere organizării și funcționării statului baza solidă a moralei propovăduite și de Socrate.

Și la Platon, morala se îngemănează cu politica.

Înțelegerea organizării și funcționării statului este organic legată de înțelegerea structurii și funcționării individului uman, căci *Individul* este un *mic Stat*, spune Platon, după cum *Statul* înseamnă un *Individ mare*.

Protagoras decretase că omul (individul) este măsura tuturor lucrurilor, iar ideea propovăduită de sofști era că

polisul depinde de politică, politica de retorică (cuvânt), iar retorica (cuvântul) de om.

Socrate afirmase că omul, singur, este răspunzător de ceea ce este el și de ceea ce face el.

Omul are posibilitatea de a alege și, deși este creat și supravegheat de zei, are responsabilitatea exclusivă pentru tot ce rezultă din existența și acțiunea lui. „Virtutea este fără stăpân”, spunea Platon și „Vina este a celui care alege”, „Zeul este nevinovat”. Acestea sunt aserțiuni ce izvorăsc din concepția socratică după care „ignoranța este cel mai mare rău”.

Socrate avea în centrul filosofiei sale problematica morală. Știința despre virtute era avută în vedere de acesta, *virtutea* generală, universală și deci *unică*, nu numai diversele virtuți. Iar *virtutea universală* era pentru Socrate *cunoștința, știința*. Adevărata știință era considerată cea a virtuții, bazată pe funcția institutivă a identității în cunoștințe pe care o avea *Rățiunea (Intellectul)*.

Platon considera știință tot ceea ce conținea cunoștințe. Științele, care erau considerate drept *techné* (ex. medicina, cizmăria, gimnastica, vânătoarea, conducerea armatei etc.), erau „științe obișnuite”. Deși orice știință reprezenta o putere (cunoștința era deci putere), pentru Platon există o „*cunoștință originală*”. Așa cum arată în dialogul *Charmides*, această cunoaștere este chiar a cunoașterii și a necunoașterii, pe care filosoful o identifică cu înțelepciunea (*Sophrosine*).

Știința trebuie să fie folositoare pentru a asigura fericirea omului. În acest sens, Platon va dezvolta analize asupra lui *a ști*, *a avea* și *a poseda*, mai ales în dialogurile *Euthydemos* și *Theaitetos*. *A învăța* însemna, pentru Platon, „a dobândi știința a ceea ce întreb”, iar *a ști* însemna „a poseda deja știința”.

A poseda este o actualizare a lui *a avea*. De exemplu, dacă cineva își cumpără o haină, dar nu o poartă, înseamnă că *posedă* haina, dar *nu o are*.

A cunoaște înseamnă a avea cunoaștere, sau, mai exact, așa cum scrie în dialogul Theaitetos, a cunoaște înseamnă a poseda cunoașterea.

Știința care poate realiza acest lucru o numește Platon „știință a binelui” (*Charmides*) sau „Filosofie” în sensul de „politichi technē”, când filosoful este și om de stat (vezi *Euthydemos*, 289a) „Știința binelui” sau „Filosofia” este știință a universalului, a unei realități care există *în sine* și *prin sine*. Filosofia are ca scop fericirea și este singura știință care poate asigura omului starea de fericire, pentru că este singura cunoștință originală.

În lumea ideilor există „ideea de Bine”, care este idee supremă pentru toate celelalte și este singura idee care dispune de forță creatoare: pe lângă atributele de universalitate, necesitate și obiectivitate pe care le posedă și celelalte idei.

Adevărul este o idee universală, obiectivă și necesară, iar omul trebuie să-l folosească întotdeauna numai ca *instrument* (*mijloc*) în Scopul Binelui. Adevărul este deci, în concepția lui Platon, numai un mijloc față de valoarea scop suprem, care este *Ideea de Bine* (absolut).

În *fizică* (*cosmologie*), Platon arată cum se realizează ideile în lume, prin *politică* arată cum ideile eterne se realizează în individ și în comunitate (stat).

Teoria despre statul ideal a lui Platon este redată în dialogul *Republica*, dar și în *Statul* (*Politeia*) sau *Legile*.

În *cetatea ideală* a lui Platon trebuie să domnească *dreptatea* și *armonia socială*. Pentru Platon, *Stat* însemna *cetate* (*polis*), adică *orașul-stat*, care era statul grecesc tradițional. Statul grecesc antic era o mulțime de orașe libere, care se aflau în alianță sau, de cele mai multe ori, în conflict între ele.

Dreptatea însemna, pentru Platon, cultul competenței: fiecare să facă ceea ce îi era orânduit prin nașterea în clasa lui socială. Există o ierarhie de clase sociale inegale, care ar

corespunde celor trei atribute ale sufletului: 1. *clasa muncitorilor, producătorilor (demiurgos)*, corespunde poftei sau afectivității din suflet ; 2. *clasa războinicilor, apărătorilor (phylakes)*, corespunzătoare curajului (*andrea*) ; 3. *clasa conducătorilor, filosofilor (archontes)*, corespunzătoare rațiunii.

Armonia și dreptatea vor domni în cetate numai atunci când conducătorii vor fi filosofi și filosofi vor fi conducători.

„Teza – concluzie” a lui Platon nu este propriu-zis o „dogmă”, nici chiar în sensul special pe care îl are acest termen atunci când se aplică stilului de argumentare specific platonician.

Este un elogiu adus filosofiei și filosofului care derivă însă necesar din întreaga sa concepție despre univers ca *Tot*, dar și ca armonie, despre cunoaștere și adevăr, despre lege și dreptate, despre morală și fericire (Bine absolut).

Binele absolut, Ideea supremă, se află deasupra tuturor celorlalte idei, deasupra lumii ideilor și este singura idee care are forță de creație. În dialogurile *Phaidon*, *Phaidros*, *Banchetul*, *Republica*, Ideea de Bine este identificată explicit sau implicit cu *Soarele (unic)*. Dar, în dialogul *Parmenides*, Platon vorbește și de Ideea de *Unu în sine* care, și ea, este independentă, suverană, absolută, iar cu dialogul *Sofistul* reduce numărul ideilor „de primă ordine” de la infinit la cinci: *Ființă*, *Repaus*, *Mișcare*, *Același (Identicul)*, *Altul (Diferitul)*. Aceste idei comunică între ele. Astfel, Mișcarea și Repausul au Ființă, dar Mișcarea și Repausul sunt Diferite (separate): „sunt toate sau niciunul, sau unele consimt, altele nu se îmbină laolaltă”. Este asemănător combinării literelor în cuvinte, unele litere se armonizează, altele nu, și este obligatorie existența vocalelor pentru armonizarea celorlalte Idei.

Ideea de *Ființă* este una din cele cinci Idei „de primă ordine”, dar se găsește în toate celelalte Idei, la cele trei niveluri, *genul suprem*, *genul formă*, *ideea specie*. (În *Sofistul*, cele cinci Idei „de primă ordine”, *Ființa*, *Mișcarea*, *Repausul*,

Același și Altul mai sunt numite de către Platon și ca *genuri*). În dialogul *Philebos* se prezintă cinci genuri (al cincilea enunțat implicit), astfel: *Nelimitatul* (*Mișcarea*) sau *Infinitul*, *Limita* (*Repaus*), *Viața amestecată* (*Ființa*) și *Cauza amestecului* – *Cauza unirii* (*Același*) și *Cauza separării* (*Altul*).

S-au propus și alte identificări între genurile din *Sofistul* și cele din *Philebos*. Léon Robin propune asimilarea *Limitei* din *Philebos* cu *Altul* (neființa) din *Sofistul* și chiar cu *Materia* din *Timaios*, dar și *Limita* cu *Ideile* care determină sensibilele; *Viața amestecată*, cu *lucrurile sensibile*, care sunt un intermediar între materialitatea *Nelimitatului* și *Determinare*, *Măsură* și *Proporție*, introduse prin participarea la *Idei*. Lumea amestecată ar fi comună totodată lumii inteligibile și lumii devenirii. Cauza este identificată cu *Ideea de Bine*¹.

În dialogul *Philebos* se prefigurează teoria numerelor ideale, *Ideile-numere*, atât de prezente în învățătura orală (*Ágrapha dógmata*) a lui Platon, pe care o comentează Aristotel în *Metafizica*, M și N.

Ideile-numere (*mathematiká*) intermediază între *Idei* și *Lucrurile sensibile*.

Ideile sunt „compuse” din *principii*, dintr-o *materie* și *substanță formală*. Aceste principii ale *Ideilor* sunt *Marele* și *Micul* (*materie*) și *Unul* (*ca substanță formală*). *Unul* este principiul suprem unificator, este unitate absolută și ființă absolută, este mai presus de esență, este unitate de măsură, măsura însăși. El este principiu împreună cu unitatea de măsură. Numerele ideale se nasc, începând de la mare la mic prin participarea acestora la *Unul*. Numerele ideale nu se pot aduna (Aristotel, *Metafizica*, N, 1088 a; M, 1083 a).

În filosofia lui Platon, *Unul* ca principiu suprem este identic cu *Binele* din dialogul *Republica*.

¹ L. Robin, *Platon*, Alcan, Paris, 1935, p. 146.

În ultima etapă a activității sale filosofice (*Ágrapha dógmata*), Platon va considera Ideile de *Unu* și *Bine* ca fiind de esență divină.

Numerele ideale, figurile geometrice ideale, dar și cele cantitative au fost instituite de Platon ca *intermediare* între lumea entităților pure și sfera lucrurilor sensibile. Prin aceasta, Platon căuta un *temei* pentru lumea sensibilelor, care trebuie să fie înzestrat cu rigoare, necesitate, armonie etc.

Începând cu *Philebos*, Platon prezintă Ființa presupunând mișcarea, raporturile dialectic contradictorii, cuplurile de contrarii în unitate și mișcare, subsumând toate atributele posibile. Ființa are viață, suflet, intelect, se mișcă, dar este și identică sieși etc.

Ființa totală este universul ca *totum* (întreg) și *armonie* între lumea sensibilă, cu genurile-supreme, genurile-forme, ideile-specie, statul ideal și concepția despre natură. *Ființa totală* are viață, suflet, inteligență, se identifică într-un anumit sens chiar cu filosofia (cu filosofia lui Platon).

În *Sofistul*, filosoful pune serios la îndoială ontologia sa, a lumii Ideilor, de până atunci: „pe Zeus, faptul că ceea ce ființează în chip desăvârșit, n-ar avea parte la drept vorbind, nici de mișcare, nici de viață, nici de suflet, nici de inteligență, de acest lucru oare să ne lăsăm noi așa de simplu încredințați, susținând că este vorba de ceva incert și fără de gândire, că stă așa în chip sacral, lipsit de intelect, grav și nemișcat?” (*Sofistul*, 249 a)

Prin intermediul numerelor ideale și figurilor geometrice ideale și a celor cantitative (esențe *materiale*) lumea sensibilă, fiind *dată*, este și *reală*. Lumea sensibilă este, în același timp, lumea în care omul trăiește, este chiar *lumea omului*. *Lumea în care trăiește omul și lumea omului* sunt lumea moralei și a politicii.

Morala și politica trebuie să transpună Binele, Adevărul, Dreptatea, Frumosul etc. din lumea Ideilor (transcendentă)

în lumea omului (sensibilă), a schimbării, a vorbelor și discursurilor.

Individul real trebuia să se împărtășească la virtuți, iar statul real să devină un stat real-ideal, în care dreptatea să fie suverană, pentru a se înfăptui fericirea individuală și colectivă, *Binele*.

Pentru aceasta era nevoie de *Știință*, nu doar de științe individuale, care nu reprezentau decât simple *techné*.

Virtuțile (valorile) sunt universale, sunt deci obiective, adică absolute, în concepția raționalistă a lui Platon.

O singură Știință este capabilă a da întrebuintare adevărului și celorlalte virtuți pentru realizarea scopului final, a idealului, care este *Binele* individual și social. Această știință este *Dialectica* (Filosofia). Cei care practică știința Filosofiei, *filosofii*, sunt cei *aleși*.

Filosofii (conducătorii) și războinicii vor fi educați în *spirit filosofic*, trecând succesiv prin trepte de educație ierarhice, o adevărată „*inițiere*”: de la educația fizică, educația muzicală și educația matematică, în tinerețe și la maturitate, până la *Dialectică*, dar numai pentru cei aleși, la bătrânețe. Această lungă și anevoioasă inițiere trebuie să culmineze cu contemplarea Ideii de *Bine*, care are ca scop final, realizarea Binelui în Stat (*polis*).

Ideea de Bine este cauză a tot ceea ce este drept și frumos, „ea zămislește în domeniul vizibilului lumina și pe stăpânul acesteia, dar în domeniul inteligibilului chiar ea domnește, producând adevăr și intelect... Cel ce vroește să facă ceva în viața privată sau în cea publică, trebuie s-o contemple” (*Republica*, 547 c).

Platon socotește că Scopul final trebuie să fie identificarea cu Divinitatea. Prin virtute singură nu se poate atinge Fericirea de către simpli muritori decât beneficiind de anumite mijloace cum ar fi, în primul rând, calitățile corpului:

forța, sănătatea, simțurile bune și, în al doilea rând, de avantaje exterioare, ca bogăție, neam ales și reputație bună.

Dar, Filosoful este în stare să atingă fericirea și în lipsa respectivelor instrumente, doar participând la treburile politice, respectând legile existenței și, în împrejurări prielnice, elaborând legi mai bune pentru cetatea sa (în condițiile existenței șanselor reale de reușită).

Conform lui Diogenes Laertios, conceptul de *frumos* desemnează, în accepțiunea lui Platon, tot ceea ce este lăudabil, rațional, folositor, cuviincios și armonios, în *unitate* cu natura și în *acord* cu natura (în termenii sincretismului Noii Academii a lui Philon din Larissa și Antiohos din Ascalon – sec. I î.H. –, ca și în termenii Școlii stoice medii – Panaitios din Rhodos (sec. II î. H) și Poseidonios din Apamea (cca. 135-50 î.H.), care încearcă atenuarea diferențelor între diferitele școli filosofice, mai ales dintre stoici și platonicieni).

Filosoful beneficiază de patru virtuți fundamentale: trei corespunzătoare celor trei părți ale sufletului și anume: 1. *curaj*, pentru „*pasiunea generoasă*” sau *avânt generos*” (voință) ; 2. *cumpătare*, pentru „*poște trupesti*” (apetit) ; 3. *înțelepciune*, pentru „*rațiune*” sau „*intelență*” și, cea de-a patra, *dreptate*, constând în armonia primelor trei.

Există trei feluri de bunuri: 1. *ale sufletului* (dreptatea, cumințenia, curajul, cumpătarea), 2. *ale corpului* (frumusețea, buna alcătuire, sănătatea, forța), 3. *ale lucrurilor exterioare* (prietenii, bogăția, prosperitatea patriei etc.). De asemenea, bunurile mai pot fi: 1. *bunuri pe care le posedăm în mod exclusiv* (dreptatea, sănătatea etc.) ; 2. *bunuri care pot fi împărțite cu alții* (binele absolut – nu poate fi posedat în întregime, dar putem participa la el) ; 3. *bunuri care există pur și simplu* (valoarea, justiția etc.). Ele nu pot fi posedate exclusiv și nici prin participare. Acestea trebuie numai să existe.

Cele existente sunt: 1. *rele* (nedreptatea, lipsa de alegere ș.a.) ; 2. *bune* (toate cele potrivnice celor rele) ; 3. *neutre*

(mâncatul, șezutul, mersul pe jos ș.a. - uneori sunt folosi-toare, alteori dăunătoare).

Noblețea are patru origini și forme: 1. care depinde de *strămoși merituoși* ; 2. care depinde de *strămoși princiari* ; 3. care depinde de *strămoși iluștri* și 4. care se datorează *superiorității și valorilor individuale*, considerate cu adevărat expresia celei mai înalte forme de noblețe.

Fericirea este alcătuită din cinci părți: 1. *a lua hotărâri bune* ; 2. *a poseda simțuri bune și sănătate trupească* ; 3. *a reuși în ceea ce întreprinzi* ; 4. *a avea o bună reputație* și 5. *abundența de mijloace (bogăția)*.

Filosoful este singurul care poate îndrepta sufletul din-spre lumea sensibilă, a devenirii, către lumea ideilor, a *ceea ce este*. Datoria filosofilor este de a purta de grijă celorlalți oameni, de a lua parte la greutățile oamenilor înlănțuiți în întunericul peșterii, „trebuie să coboare către locuința comună a celorlalți și trebuie să se obișnuiască a privi obscuritatea” (*Mitul peșterii* – *Republica*, 519 b, c, d).

IV.1.6. *Mitul Filosofului*. S-a argumentat că Platon este creatorul unui mare mit al omenirii – *mitul lui Socrate* (P. Friedländer), care este, de fapt, *mitul Filosofului*. Pornind de la personalitatea istorică a lui Socrate, omul-filosof, care a marcat covârșitor cultura europeană, Platon îl prezintă pe Filosof în dimensiunea sa general-umană și în misiunea sa metafizică. În dialogul *Banchetul*, Alcibiade îl compară pe Socrate cu silenii și cu satirii care îi farmecă (vrăjesc) pe oameni, precum Marsias.

Socrate însuși se aseamănă cu mitologicul Thyphon (*Phaidros*, 230 a).

În accepțiunea lui Platon, *mitul* este o cale de acces spre ceva superior, el ar aparține *opinieii adevărate* și nu este nici verificabil, nici posibil de argumentat, „a socoti adevărat un

lucru adevărat fără a putea să-i dovedești adevărul nu înseamnă nici știință (cum să existe știință fără dovadă?), nici neștiință (cum să fie neștiință ceva care nimereste peste adevăr?). Părerea, opinia adevărată este tocmai cunoașterea despre care vorbeam: ceva care se află între înțelegere și neștiință” (*Banchetul*, 202 a).

Prin intermediul *mitului*, Platon (Socrate) *convinge* interlocutorii să accepte „adevăruri” nedovedite și care nu se pot dovedi. Prin mit, Platon (Socrate) seduce ascultătorii „ca într-un joc” care produce plăcere, adresându-se părții *apetitive* din suflet, dar cu intenția implicită de a pregăti partea *rațională* (intelectul) pentru contemplarea *esenței*, scopul Dialecticii și menirea Filosofului (vezi *Republica* 580 d ; *Sofistul*, 237 b ; *Philebos*, 30 e ; *Legile* 647 c, 659c, 732 d, 759 d, 796 d etc.).

Hegel distinge în dialogurile platoniciene între discursul cu caracter „*sensibil*” (metafora, mitul) și discursul „*inteligibil*”, adevăratul discurs filosofic. „Mitul este întotdeauna o expunere care servește de model sensibil, introduce imagini sensibile pregătite pentru reprezentare și nu pentru gând ; mitul este semnul neputinței gândului care încă nu se poate păstra ferm pentru sine, nu știe s-o scoată la capăt. Prezentarea mitică, fiind mai veche, este o prezentare în care gândul nu este liber, expunerea mitică este pătare a gândului cu forme sensibile ; acestea nu pot exprima ceea ce vrea gândul să exprime. Este vorba de o seducție, de un mijloc de a le provoca interes pentru conținut...”¹

Mitul, în dialogurile platoniciene, exprimă dezvoltarea unor metafore care au rolul de a sugera, de a exprima, mai plastic, ideile, „transferând către un lucru un nume care nu-i aparține” ; realizând o „comparație prescurtată” (Aristotel).

¹ G.W. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, Ed. Academiei, 1963, vol. I, pp. 477-478.

În *Banchetul*, Socrate însuși (*Filosoful*) devine imaginea unui Eros. „Pe de altă parte, iată ce-i vine lui Eros din faptul că este odrasla Răzbunătorului (*Poros*) și a Sărăciei (*Penia*). Mai întâi și întâi el este veșnic sărac și departe de a fi gîngăș și frumos, așa cum și-l închipuie cei mai mulți. Dimpotrivă, el este lipsit de gîngășie, ponosit și desculț, nu are sălaș, ci doarme pe pămîntul gol și sub cerul gol...” (*Banchetul*, 203 d).

„Și spusele lui seamănă cu acei silenii pe care poți să-i deschizi... Dar când le desfaci învelișul și pătrunzi în adîncul lor începi prin a-ți da seama că vorbele lui sunt pline de un tâlc pe care doar ele îl au. Și dacă stăruiești mai mult, că sunt mai zeești decât oricare altele...” (*Banchetul*, 221 d – 222 a).

Dialogul *Banchetul* este constituit dintr-o înșiruire de discursuri laudative (*apologii*) aduse lui Eros-zeul, dar, implicit, este omagiat omul Socrate, omul-filosof (iar prin discursul lui Alcibiade, Socrate este omagiat cât se poate de explicit).

Eros are o origine divină, este „*celest*”, dar și „*obștesc*” (Pausanius). El are funcția vitală de a asigura echilibrul în întregul univers (Eriximah). Eros este intermediarul dintre lumea Ideilor (metafizică) și lumea lucrurilor (fizică). Eros este *Daimon*, o divinitate a intervalului. El asigură comunicarea între lumea zeilor și lumea oamenilor – în plan cosmologic – și intermediază între *opinie* (falsă sau adevărată) și cunoașterea rațională – în plan gnoseologic-metafizic (*Diotima*). „Eros umple golul dintre ele (cele două lumi) și le leagă într-un singur Tot, unindu-l pe sine cu sine” (*Banchetul*, 202 e).

Zeul Eros este cel mai tânăr, gîngăș, curajos dintre zei și aduce pace între oameni (*Agathon*).

În discursul său, Socrate distinge între a spune adevărul („a-l lăuda pe Eros cu adevărat”) și a rosti un discurs seducător (persuasiv), dar neadevărat („a se preface că-l laudă pe Eros”).

Eros are menirea de a uni într-un singur Tot, într-o Unitate, diversitatea nedeterminată cu ceea ce e determinat prin sine însuși, inteligibil în sine.

Micile și marile *mistere* ale Sufletului în care se inițiază cu ajutorul lui Eros, înseamnă pentru Socrate (filosof) și parcurgerea treptelor iubirii – iubirea pentru trupul frumos, pentru sufletul frumos și iubirea pentru comportamentele morale guvernate de legi bune (drepte) – pentru a ajunge la condiția științei Frumosului (penultima treaptă a cunoașterii) și pentru ca, în final, să acceadă la contemplarea Ideii de *Frumos*, a *Frumosului în sine*, posibilă doar cu „ochiul minții”.

Și, abia atunci, Socrate (Filosoful) „întorcându-și privirile [...] către întregul cuprins al frumosului și privind-l îndelung va da naștere la nenumărate, minunate și înalte gânduri cuprinse în cuvinte, la cugetări izvorâte dintr-o nemărginită dragoste pentru cunoaștere”.

Astfel, Socrate (Filosoful) „sporindu-și înțelegerea, va dobândi atâta putere încât să i se arate că există o singură cunoaștere, aceea a frumosului...” (*Banchetul*, 210 d).

Conform lui Platon, filosofia trebuie să fie în slujba omului și a cetății, în virtutea faptului că este singura care posedă Adevărul. Lumea fără filosofie ar fi o lume fără adevăr. Filosofia trebuie să construiască cetatea, să transforme cetatea prin construirea și transformarea omului însuși. Chiar dacă cetatea este asemănătoare peșterii, prin filosofie și prin acțiunea *finalistă* (teleologică) a filosofului, ea poate fi transformată într-o adevărată cetate a adevărului, în care să se înfăptuiască Binele (fericirea) individual și colectiv, lucru posibil doar prin contribuția conștiinței treze a realității inteligibilului universal. Filosoful trebuie să dureze cetatea „în stare de trezire, iar nu de vis, așa cum sunt durate azi majoritatea cetăților de către cei ce se luptă unii cu alții pentru niște umbre și se sfădesc pentru dreptul de a cârmui ca și cum aceasta ar fi ceva însemnat”. (*Republica*, 520 d.)

Platon deosebește patru feluri de *binefacere*: 1. prin *bani*; 2. prin *intervenția personală*; 3. prin *cunoștințe* – vindecă sau învață ceva de folos – și 4. prin *vorbe*.

Un *discurs bun* are și el patru specii: 1. a vorbi *ceea ce trebuie*; 2. a vorbi *în măsura cerută*; 3. a vorbi *potrivit cu auditoriul*; 4. a vorbi *la momentul potrivit*. Discursurile bune pot întrebuința, după caz, unul din cele șase feluri de *retorică*: *elogiul, critica, persuasiunea, disuasiunea, acuzarea, apărarea*.

În organizarea politică a unei cetăți, Platon deosebește cinci *forme de guvernământ*: 1. forma *democratică* (poporul are puterea în stat și este suveran în stabilirea legilor și a magistraților); 2. forma *aristocratică* (statul este condus de cei mai buni prin naștere); 3. forma *oligarhică* (puterea este deținută după categorii de avere); 4. forma *monarhică* (fie orânduită prin lege – constituțională –, fie ereditară) și 5. *tirania* (puterea aparține unui individ care conduce fie prin fraudă, fie prin forță).

Corespunzător celor cinci forme de guvernământ există cinci feluri de „*stăpâniri*”: 1. care se exercită *prin lege*; 2. *prin natură*; 3. *prin obicei*; 4. *prin naștere* și 5. *prin forță* (împotriva voinței cetățenilor).

Platon deosebește și patru *tipuri de putere*: 1. puterea *rațiunii*; 2. puterea *corpului*; 3. puterea *armată și financiară*; 4. puterea noastră *proprie de acțiune și a suferi*.

Republica lui Platon este una aristocratică în care stăpânirea se exercită prin lege, conform cu puterea rațiunii. Cetatea ideală a lui Platon este una în care statul prevalează asupra individului. Proprietatea privată este desființată, instaurându-se comunitatea averilor, căci îmbogățirea denaturează și subminează, mai curând sau mai târziu, orice stat. Este convingerea răspicat afirmată de Platon. În Republica lui Platon, femeile au aceleași drepturi și îndatoriri cu bărbatul. Familia nu mai are o bază strict naturală, ci una

exclusiv dictată de necesități (rațiuni) statale. Familia se lărgeste, devenind identică clasei conducătoare.

Educația tinerilor trebuie să fie una strictă, deoarece dezordinea cronică a cetății ține de dezordinea interioară a individului, datorită educației deficitare.

Raționalist, idealist-utopic, dar și realist, Platon, confruntat cu eșecul întreprinderilor sale de a realiza Republica (statul ideal) la Siracuză, se va regăsi în ultimele dialoguri, mai ales în *Legile*, pe poziții oarecum resemnate-sceptice privitoare la capacitățile omului de a se auto-conduce, făcând referire la rolul zeității în conducerea oamenilor, la rolul datinii și al legii divine. Platon admite teza providenței divine. „Zeii se interesează de starea oamenilor”, este nu doar o idee, devine chiar o concepție, susținută ulterior și de stoici, dar combătută de Aristotel sau Epicur.

Platon susține că există trei feluri de justiție: 1. față de Zei (piosenia) ; 2. față de oameni (dreptatea) ; 3. față de morți (respectul).

Republica lui Platon este un stat riguros ierarhizat, dar care permite accederea sau decăderea diverșilor indivizi, în funcție de merite.

Statul platonice reprezintă o aplicare a Rațiunii la forma de guvernare aristocratică ; este, cum s-a mai spus, o aristocrație a rațiunii, dar și o teocrație logică.

Subliniind, în ultimele dialoguri și în *ágrapha dógmata*, rolul acordat Zeităților, Platon nu va pune, totuși credința în locul rațiunii.

IV.1.7. *Simbol și semnificație istorică.* Filosof al universalului prin excelență, Platon va eșua însă, după aprecierile lui Aristotel, în explicarea relației real-inteligibil (rațional) în aporia inevitabilă „teoriei Ideilor”: *realul nu este inteligibil, iar inteligibilul nu este real.*

Universalul platonice este transcendent, în opoziție cu universalul aristotelic, care este immanent.

Stagiritul taxează sever teoria Ideilor a dascălului său, apreciind că aceasta nu ar aparține filosofiei, pentru că este o metaforă poetică, un mit (vezi *Metafizica*, M, 5, 1079 b).

Aristotel va critica transcendența ideilor și a numerelor ideale, paralelismul lor cu lucrurile sensibile.

„Platon mai afirmă că între lucrurile sensibile și Idei există ca intermediare obiectele matematice, deosebite de lucrurile sensibile prin aceea că ele există într-o pluralitate indefinită de exemplare asemănătoare, pe când fiecare Idee este doar într-un simplu exemplar. Deoarece pentru el Ideile sunt elementele tuturor celorlalte lucruri, el consideră elementele acelor drept elementele tuturor lucrurilor care există și ridică la rangul de principii *marele* și *micul* socotite ca motive și *unul* socotit ca formă. După părerea sa, din aceste principii, prin participarea la unul, provin numerele” (*Metafizica*, A, 6, 987 b).

După Aristotel, universalele nu sunt decât însușiri și însușirile există în funcție de substanțe și nu invers, atât logic cât și cronologic.

„Dar pentru cei de azi matematica a luat locul filosofiei, măcar că platonicienii afirmă că trebuie să ne îndeletnicim cu matematica doar în vederea altor discipline mai înalte” (*Metafizica*, A, 9, 992 a).

Leon Brunschvicg va menționa că Platon scoate din matematică o filosofie și întemeiază matematica pe filosofie. Filosofia matematizantă a lui Platon are un dublu caracter, ceea ce explică paradoxul decăderii ei imediate și totodată prestigiul ei durabil. „Că funcția gândirii este o funcție de rezolvare, că se exercită cu ajutorul științei numerelor și figurilor și că, din treaptă în treaptă, ea parvine să descopere în noianul încâlcit al fenomenelor ordinea relațiilor matematice, această concepție este, într-un fel, însuși

platonismul ; și pentru că ea este menită să reapară în timpul Renașterii pentru a deveni, prin Galileu, Descartes și Newton, substanța civilizației moderne, este permis să credem că platonismul este însuși adevărul filosofiei”.¹

Descartes, prin ale sale *mentis intuitus* și *naturile simple*, reia, în mare, intuiția matematică a pythagorismului și platonismului, trimițând către *formele* platonice și *reminiscență*.

„Ordo et mensura sciendum est, omnes habitudines, quae inter entia ejustem generis esse possunt ad duo capita esse referendas: nempe ad ordinem, vel ad mensuram”.²

Hegel va sublinia și el importanța dialecticii platoniciene a conceptului *universalului* dinamic și formator din *Sofistul*, *Philebos* sau *ágrapha dógmata*, pentru prefigurarea *universalului concret*, categorii hotărâtoare pentru dialectica hegeliană : „Universalitatea, particularitatea și singularitatea sunt, luate abstract, același lucru cu identitate, diferență, temei. Dar universalul este identicul cu sine în mod explicit, în înțelesul că în el însuși este conținut totodată particularul și singularul. Mai departe, particularul este ce s-a deosebit, adică determinatie însă în înțelesul că e universal în sine și că există ca singular. Totuși, singularul are înțelesul de a fi subiect și este el însuși substanțial. Aceasta este inseparabilitatea pură a momentelor – în diferența lor – claritatea conceptului în care nici o diferență nu produce întrerupere, tulburare, ci este, deopotrivă, transparentă... Generalul, dimpotrivă, chiar dacă se prezintă într-o altă determinare, rămâne, în acest concept, ceea ce era. El este sufletul concretului în care se află, el rămâne impasibil și egal cu el însuși, cu toată diversitatea și varietatea concretului. În

¹ L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 3-e ed., Paris, P.U.F., 1947, p. 43,

² Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, reg. XII, ed. 3, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1959, p. 130.

loc să fie târât în devenire, el se continuă neștirbit prin aceasta și posedă o forță de conservare invariabilă, nemuritoare”¹.

În platonism, dialectica conceptelor și a genurilor, pornind de la *unu-în sine* conținând pluralitatea – prin cele cinci genuri supreme din *Sofistul* și cele cinci activități din *Philebos* și în interferență cu materia amorfă, nedeterminată și determinată, spațiul (*topos*), cu *chóra*, *receptacul*, prin îngemănarea universalului cu particularul și singularul se instituie o ierarhie existențială, un univers ca ansamblu, ca ierarhie, și armonie.

Universalul abstract platonician al Ideii (*eidos*-ului), al formei, dă, prin însăși formă, limită și număr, *existență lucrurilor*, deși doar formală, totuși, organică. *Universalul concret* al dialecticii moderne vine din *Universalul abstract* al platonicismului, din dialectica profundă, poliscopică a universalului, particularului și singularului regăsită mai ales în *Timaios*, *Parmenides*, *Philebos*, *Sofistul* și *ágrapha dógmata*.

Năzuința arzătoare a lui Platon era să întemeieze știința și aceasta, ne învață el, nu se poate face decât prin obiectivitatea universalului, care este paradigma participabilă pentru multiplele singulare (lucruri).

Aristotel va critica vehement platonismul, arătând că prin nevoia absolută de a demonstra transcendența universalului, Platon distruge posibilitatea însăși a științei. Pentru a salva necesitatea și valoarea universalului, din perspectivă logică, gnoseologică și epistemologică, Stagiritul propune înlocuirea *transcendenței* universalului cu *imaneța* universalului.

¹ G.W.F.Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, §164, 2. Auflage, herausgegeben von G. Lasson, Leipzig, Verlag von Meiner.

Paradoxal, cu toate criticile îndreptățite ale Stagiritului, doar efortul rațional eroic făcut de Platon a deschis calea rodnică a lui Aristotel.

Genialul Aristotel era, totuși, prea aproape în timp de Geniul Platon pentru ca analiza lui să prevadă, măcar în parte, înrâurirea incalculabilă asupra viitorimii a grandioasei construcții platoniciene.

Aristotel însuși n-ar fi existat fără Platon, dar nici neoplatonismul, nici mare parte din filosofia Renașterii, din filosofia modernă sau contemporană.

De aceea, întreaga *Filosofie* post-platonicească până astăzi este datoare, parafrazându-l pe însuși Platon, cu adâncul și piosul gând *părintele nostru, veneratul și temutul Platon, cu înfinită recunoștință*.

IV.1.8. După moartea lui Platon, în *Academie* va continua predarea doctrinei sale, dublată de asidue cercetări ale generațiilor succesive de filosofi, unii dintre ei cu totul remarcabili, care au căutat să dezvolte și să adapteze filosofia platoniciană la problematica nouă a domeniului, într-o împletire strânsă cu dramaticele prefaceri economice, sociale, politice, religioase, militare etc. ale lumii antice în disoluție.

Istoriografia filosofică deosebește mai multe etape de evoluție a Academiei (3 sau 5) și grupează pe urmașii lui Platon, în funcție de accentele puse în filosofiele lor, în următoarele școli și curente:

1). *Vechea Academie* (sec. IV-III î.H.), condusă mai întâi de *Speusipos* (347-339 î.H.), apoi de *Xenocrates* (339-314 î.H.), *Polemon* (314-269 î.H.) și *Crates* (269-264 î.H.) – al cincilea scholarh al Academiei lui Platon și ultimul al Academiei vechi (a nu se confunda cu Crates Cinicul). Platonicieni ortodocși, vechii academicieni vor încerca însă și timide reajustări ale concepției lui Platon. Astfel, *Speusipos* dă accentuare panteiste platonismului, *Xenocrates* din *Chalcedon*

continuă tendința din ultima parte a operei lui Platon de combinare a platonismului cu pythagorismul. *Polemon* „l-a urmat pe Xenocrates în toate privințele”, iar *Crates* „s-a consacrat aceluiași preocupări”.

2). *Academia medie* – de orientare sceptică – (sec. III-II î.H.) începe cu *Arcesilaos* (268-241 î.H.), discipol al lui *Polemon*, și urmașii lui, *Bion* din Olbia (*Borysthenes*), până la *Carneade din Cyrene*.

3). *Academia nouă* (sec. II și urm.) după unii (*Diogenes Laertios*) începe cu *Lacydes* (241-224 î.H.) și continuă cu *Telecles* (224-216 î.H.), *Erastros* (216 î.H.-?), *Hegesinos din Pergam* (c. 200 î.H.) și succesorii. După alții (*Sextus Empiricus* – *Pyrrhoneioi Hypotyposesis*) începe cu *Carneades* (?-128 î.H.), *Clitomah* (128-109 î.H.)

După *Carneades din Cyrene*, scholarhi ai Academiei au fost *Carneades*, fiul lui *Polemachos* și *Crates* din *Tarsos*, abia apoi *Clitomah*¹. *Carneades din Cyrene* este inițiatorul unei orientări sceptice probabiliste.

Unii mai adaugă și o a patra Academie, fondată de *Phylon* (din *Larissa*), *Charmides* și cei din jurul lor. Unii enumeră și o a cincea Academie, a lui *Antiohos* (din *Ascalon*) și discipolii lor (cf. *Sextus Empiricus*, *Pyrrhoneioi Hypotyposesis*, I, § 220).

Manifestarea ultimă a școlii grecești de filosofie va fi Școala neoplatonică din Atena care a funcționat chiar în clădirile Academiei și care înlocuise din sec. al IV-lea vechea școală academică platoniciană. Cel mai de seamă neoplatonic atenian a fost *Proclus* (411-485 d.H.) care transformă filosofia într-o „religie politeistă universală”.

Școala din Atena va fi închisă în anul 529 (la conducerea ei se afla *Damascios*) de către împăratul creștin al Imperiului de Răsărit, *Iustinian*, care îi confiscă și toate

¹ cf. *Academicorum philosophorum index Herculensis*, Ed. Mekler, 1902, p. 87

bunurile. Cei șapte filosofi neoplatonici care constituiau școala vor fugi la regele Chosroes (Coșru Nușirvan), în Persia. Ca o ironie a istoriei, primii filosofi greci fugeau din fața puterii persane, iar ultimii se adăposteau în spatele puterii persane din fața intoleranței puterii greco-romane.

Deși, la presiunile persane, cei șapte filosofi neoplatonici vor fi reprimiți în Atena, școala va rămâne definitiv închisă „din lipsă de discipoli”. Era sfârșitul Antichității, dar nu și al filosofiei.

Capitolul V

LOGICĂ ȘI TEOLOGIE SAU RELAȚIA ANALITICĂ-METAFIZICĂ LA ARISTOTEL

V.1.1. *Date biografice.* Aristotel s-a născut la Stagira, în peninsula Chalcidică (Macedonia), ca fiu al lui Nicomachos și al lui Phaistis, în primul an al Olimpiadei a 99-a (384 î.H.). Provenea dintr-o celebră familie de medici. Străbunicul după tată al lui Aristotel se numise chiar Asclepios (numele zeului medicinei la vechii greci).

Tatăl lui Aristotel a fost medic la curtea regelui macedonean Amyntas al III-lea, bunicul lui Alexandru Macedon. Aristotel a avut un frate, Arimnestos, pe care îl pomenește în celebrul său *Testament*. După moartea timpurie a părinților săi, Aristotel a fost crescut de Proxenos, cetățean al orașului Atarneus din Misia, Asia Mică. La 17 ani a intrat în Academia lui Platon (367 î.H.). Platon se găsea tocmai în faza elaborării marilor sale dialoguri logice: *Theaitetos*, *Sofistul*, *Politicul*, *Parmenides* și *Philebos*, ce definesc tendințele spre cercetarea abstractă, matematico-logică a Ideilor.

Timp de 20 de ani, Aristotel a fost elevul lui Platon, până la moartea genialului metafizician (347 î.H.), chiar dacă unii comentatori vorbesc de o despărțire definitivă a lui Aristotel de Academie încă din timpul vieții lui Platon („Aristotel mi-a dat cu piciorul, întocmai ca mânji care dau cu copita în mama care i-a născut”, ar fi comentat Platon).

Imediat după moartea lui Platon și desemnarea lui *Speusipos* ca scholarh al Academiei, Aristotel a plecat la

Atarneus (Assos) în Troada, Asia Mică, împreună cu Xenocrates, unde va rămâne trei ani la curtea tiranului *Hermias*, el însuși fost elev al lui Platon. Aristotel se va căsători cu *Pythias*, nepoata și fiica adoptivă a lui *Hermias*.

În perioada șederii la Atarneus, Aristotel va forma un cerc de academicieni, din care făceau parte *Xenocrates*, viitor scholarh al Academiei (după *Speusipos*), *Erastos* și *Coriscos* – foști academicieni, *Calistenes din Olint*, nepotul lui Aristotel, *Neleus*, fiul lui *Coriscos* și *Teofrast din Eresos*, adept al lui Aristotel și viitor scholarh al *Lykeion*-ului, după moartea *Stagiritului*. Aristotel ținea prelegeri de metafizică, etică, politică și fizică, continuând activitatea pe care o începuse încă în Academie.

A avut o fiică, pe nume tot *Pythias*. După moartea prematură a soției, Aristotel va avea o legătură îndelungată cu *Herpyllis*, pe care o va cinsti ca pe o adevărată soție și care îi va dărua un fiu, *Nicomach*, cel care va edita celebra *Etică*. Relația lui Aristotel cu protectorul și socrul său, *Hermias*, va fi de apreciere profundă și prietenie până la sacrificiu. De altfel, ultimele cuvinte ale lui *Hermias*, rostite în chinurile torturii la curtea din Susa a regelui persan, au fost că n-a săvârșit nici o faptă nedemnă de filosofie. Aristotel va cinsti și el în mod deosebit memoria lui *Hermias*, pretext pentru acuzația de „asebie” ce s-a adus filosofului de către atenieni, în 323 î.H.

Aristotel va locui pentru scurtă vreme (344 î.H.) la Mitilene, pe insula Lesbos, la prietenul său *Teofrast*, răstimp în care primește celebra scrisoare-invitație din partea regelui Filip al II-lea: „Filip îl salută pe Aristotel. Îți aduc la cunoștință că am un vlăstar. Zeilor le adresez mulțumirile mele nu numai pentru că mi l-au dat, ci și pentru că mi-au făcut parte de el, în timpul vieții tale. Nădăjduiesc că îndrumat și crescut de tine va ieși un om demn de noi, capabil să-mi urmeze la tron într-un regat așa mare, întrucât

socot că e mai bine să n-ai copii, decât să le dai viață spre nefericirea ta și rușinea strămoșilor lui”.

Aristotel va onora invitația și va deveni educatorul lui Alexandru. Viitorul rege avea 13 ani și până la urcarea sa pe tron, după moartea prin asasinare a lui Filip (336 î.H.), se va bucura de cea mai strălucită educație. În anul 343 î.H., Aristotel începe instruirea și educarea lui Alexandru, discipolul și dascălul fiind izolați de curtea regească de la Pella într-un orașel neînsemnat, Mieza, timp de trei ani (343-340 î.H.).

Hegel, referindu-se la activitatea strălucită de educator a lui Aristotel, aprecia că spiritul și faptele lui Alexandru cel Mare „mărturisesc pentru spiritul educației primite”, căci acesta a fost nu numai un cuceritor cum lumea nu mai cunoscuse, făuritor al celui mai mare imperiu din istoria de până atunci, dar a fost și purtătorul valorilor culturii și civilizației grecești, cea mai strălucitoare din epocă, pe care a știut să o pună în simbioză cu tradițiile fiecărui popor cucerit. Prin Alexandru cel Mare, spiritul grec a devenit cu adevărat universal, fiind asimilat și reconvertit de zeci și zeci de alte popoare din Asia Mică, Persia până în Egipt și India.

După plecarea lui Alexandru în campaniile din Asia, Aristotel fondează, pe lângă cel de-al treilea gimnaziu din Atena, celebra sa școală filosofică – *Lykeion* (335 î.H.). Datorită condițiilor precare de la începuturile *Lykeion*-ului, când această școală filosofică era doar tolerată pe lângă gimnaziu, Aristotel își ținea lecțiile în timpul plimbării pe o alee străjuită de plop (peripatoi), cauză pentru care școala filosofică a lui Aristotel a mai fost numită și peripatetică (περιπατειν = a se plimba), iar adepții acesteia, peripateticieni.

În anul 323 î.H., Alexandru cel Mare moare la Babylon, în condiții destul de nebuloase, răpus de boală sau asasinat. (Tot în același an va muri la Atena și marele orator Demostene, dușmanul temut al macedonenilor). Aristotel se retrage la Chalcis, pe insula Eubea, unde avea o proprietate

moștenită de la mama sa, pentru „a nu da prilej atenienilor de a săvârși o nouă crimă contra filosofilor” (aluzie la moartea lui Socrate și la procesul de impietate care i se pregătea lui însuși de către atenienii macedonofobi). Filosoful era oficial acuzat de „asebie” de către hierofantul Eurydemon. Aristotel moare la Chalcis în al treilea an al Olimpiadei a 114-a (322 î.H.), răpus de o boală de stomac.

Activitatea filosofică a lui Aristotel a început în anii formării sale în cadrul Academiei, a continuat în Asia Mică și la Curtea lui Filip și se va desăvârși, în partea sa cea mai semnificativă, în cei 13 ani cât a condus *Lykeion*-ul.

V.1.2. *Sistemul*. Privitor la scrierile Stagiritului, Diogenes Laertios și Hesychios vorbesc de 139 lucrări, cuprinzând 445.270 de „linii” (rânduri). Ei folosesc ca sursă pe Hermip din Smirna (sec. III î.H.), care citează la rândul său un catalog al bibliotecii din Alexandria din vremea Ptolemeilor.

Conform și altor surse (Andronicos din Rhodos, Ptolemaios, care folosește o serie de liste traduse în arabă, Anonimus – autor al lucrării *Viața lui Aristotel*), numărul lucrărilor lui Aristotel ajunge chiar la 190 de titluri.¹

Aristotel își împărțea scrierile în: 1. *opere publicate*, destinate publicului larg. Erau cele mai răspândite în Antichitate până în sec. I î.H. S-au păstrat numai fragmente culese și publicate de mai mulți editori (vezi ed. V. Rose) ; 2. *opere acromatice*, cuprind cursurile ținute de Aristotel în cadrul *Lykeion*-ului. Au fost cunoscute după publicarea lor de *Andronicos din Rhodos* (sec. I î.H.) și s-au păstrat aproape în întregime.

¹ cf. Valentinus Rose, *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*, în *Aristotelis, Opera omnia*, Ed. Acad. Reg. Borussica, vol. V, 1870, Berlin; P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

Această referință a Stagiritului la propria operă corespunde cu clasificarea lucrărilor sale de către doxografi în: 1. *opere exoterice*, destinate publicului larg. Au fost elaborate în perioada activității lui Aristotel în Academie, în etapa de la Atarneus și în cea de la curtea lui Filip ; 2. *opere exoterice*, destinate inițiaților și scrise, majoritatea, în perioada de 13 ani (435-422 î.H.) cât Aristotel a fost scholarh al Lykeion-ului.

Conform lui Strabon, Plutarh și lexiconului Suda, opera acromatică a lui Aristotel a cunoscut o adevărată odisee, până la publicarea de către Andronicos.

Se pare că Teofrast, scholarh al Lykeion-ului după Aristotel, ar fi lăsat prin testament scrierile lui Aristotel spre păstrare și ocrotire lui Neleus din Scepsis, care le-ar fi dus în Asia Mică.

Neleus, temându-se de regii Attalizi din Pergam, care colecționau, prin orice mijloace, cărțile autorilor celebri, ar fi îngropat respectivele lucrări într-o pivniță, unde ar fi fost uitate și redescoperite mult mai târziu, destul de deteriorate. Pe la anul 100 î.H., acestea au fost achiziționate de *Apellicon din Teos*, care le-a adus la Atena și a dispus coperea lor și completarea lacunelor datorate deteriorării, lucru ce s-a realizat, însă, cu destule erori. În acest mod, s-a dat o primă ediție a operelor acromatice ale lui Aristotel.

Cuceritorul roman al Atenei, *Sulla*, va dispune, în anul 86 î.H., ca scrierile lui Aristotel să fie transportate la Roma, unde au fost încredințate spre prelucrare gramaticianului *Tyrannion din Amisos*. Pe baza adnotărilor acestuia, *Andronicos din Rodos* va realiza celebra ediție a operelor „acromatice” ale lui Aristotel.

Unii au afirmat că toată această „odisee” nu ar fi decât o „invenție etiologică”, menită, printre altele, să justifice lipsa de strălucire a școlii peripatetice după scholarhul *Straton* și până prin sec. II d.H. Se aduce ca argument faptul că opera acromatică a lui Aristotel exista în biblioteca din Alexandria

și până la „descoperirea” lui Apellicon (Cf. Athenaios, *Deipnosophistoi*, I, 4).

Întreprinderea lui Andronicos avea să devină însă celebră mai ales pentru demersul său sistematizator, care, deși pare doar o întâmplare, a fost hotărâtor pentru numele scrierilor de „*primă filosofie*” ale Stagiritului. Deoarece Andronicos a așezat scrierile filosofice ale lui Aristotel după cele de fizică (*metà tà physika*), li s-a spus *metafizice*.

Deși niciunde în scrierile sale Aristotel nu folosește termenul de „*metafizică*”, această denumire s-a dat lucrării sale reprezentative de „*primă filosofie*”, *Metafizica*, și, ulterior, chiar domeniului *Filosofiei* în ansamblu. În epoca modernă, termenul „*metafizică*” va fi folosit mai ales pentru a desemna problematica ontologică dintr-un sistem filosofic sau altul, dar și pentru metoda filosofică opusă *dialecticii*.

Desigur, este istoria fabuloasă a unei întâmplări metodologice, dar care, paradoxal, reproduce într-un chip cât se poate de semnificativ, destinul *Filosofiei* în raportările ei poliscopice la variatele domenii ale cunoașterii, culturii și valorilor general-umane.

Ținând seama de tematică, lucrările lui Aristotel s-au clasificat în: 1. Scrieri de logică: *Organon* (*Categoriile* ; *Despre interpretare* ; *Analitica prima* ; *Analitica secunda* ; *Topica* ; *Respingerile sofistice*) ; 2. Scrieri de filosofie a naturii: *Fizica* ; *Despre cer* ; *Despre generare și distrugere* ; *Meteorologia*, 3. Scrieri din domeniul psihologiei: *Despre suflet* ; *Parva naturalia* ; 4. Scrieri de etică și politică: *Etica nicomahică*, *Marea Etică*, *Etica lui Eudem* ; *Politica*, *Retorica*, *Poetica* ; 5. Scrieri de metafizică: *Metafizica* etc.

Până la elaborarea lucrărilor sale „acromatice”, Aristotel a evoluat de la o poziție platoniciană dogmatică, la aristotelismul propriu-zis, manifestându-și treptat independența și originalitatea față de maestrul său.

Dintre lucrările extrem de numeroase ale perioadei respective, din care nu s-au păstrat decât fragmente, sunt menționate: a) din perioada Academiei: *Despre retorică* sau *Gryllos*; *Despre educație*; *Despre regalitate*; b) din perioada asiatică (Atarneus) și perioada macedoneană (de la curtea lui Filip): preluarea *Iliadei*; *Despre monarhie*; *Cu privire la colonii* ș.a.¹

Istoriografia modernă a filosofiei consideră ca semnificative în această direcție lucrările *Protreptic* și *Despre filosofie*. În *Protreptic*, Aristotel împărtășea împărțirea cunoașterii în *dialectică*, *fizică* și *etică*, specifică filosofiei lui Platon. În această lucrare, teoria numerelor și figurilor geometrice ideale influențează puternic concepția lui Aristotel despre etică, el pledând pentru un ideal de exactitate matematică în politică și pentru o etică de tip geometric. (Ideea va fi reluată în perioada modernă de B. Spinoza în *Etica, demonstrată după metoda geometrică și împărțită în cinci părți*).

Mai târziu, în *Etica Nicomahică*, Aristotel va părăsi acest spirit matematic în abordarea politicii și eticii pledând pentru apropierea acestora de retorică, adică de domeniul științelor *poietice* (făuritoare), într-un spirit de pozitivitate (empiric).

Lucrarea *Despre filosofie* marchează o ruptură a Stagiritului de spiritul Academiei, ea prefigurând în bună măsură problematica dezvoltată în *Metafizica*. În fragmentele păstrate din această lucrare ni se relevă critica teoriei *Ideilor-Numere* a lui Platon. După cum subliniază mulți istorici ai filosofiei, până la publicarea *Metafizicii* de către Andronicos, concepția filosofică a lui Aristotel a fost studiată de antici mai ales după lucrarea *Despre filosofie*.

Aristotel clasifica științele, pe care le numea „*filosofii*”, în: 1. științe *teoretice* (matematica, fizica și *filosofia*, pe care o mai numea și *teologie*); 2. științe *practice* (etica, politica, economia) și 3. științe *poietice* – arte tehnice (*poietica*, *retorica*).

¹ cf. V. Rose, lucr. cit.

În ceea ce privește considerarea scrierilor de logică drept un *Organon*, menit să deschidă sistemul scrierilor sale, ca o știință necesară pentru elaborările din toate celelalte științe, atât teoretice, cât și poetice sau practice, respectiva poziție metodologică nu aparține, propriu-zis, lui Aristotel, chiar dacă ea s-a impus încă din Antichitate și este împărtășită de covârșitoarea majoritate a exegeților.

Gândirea lui Aristotel a fost orientată, pe tot parcursul operei sale, spre lumea fizică și a încercat *explicarea mișcării* pornind de la evidența realității ei, ceea ce presupunea un principiu metodologic, științific, pe care l-a căutat în mod corect în teoria sa despre opuzi: unu-multiplu, individual-general, materie-formă, posibil-real, necesar-întâmplător, sus-jos, cald-rece, umed-uscat, finit-infinit etc.

Chiar dacă, parcă fascinat de propria doctrină asupra substanței, Aristotel nu a insistat, atât cât a făcut-o ulterior modernitatea, asupra noțiunii de relație, *Corpul aristotelic* (*Organonul*) face o sinteză magistrală a tuturor relațiilor logice, a „formelor de gândire”, a tuturor metodelor științifice, întemeind știința (logica) în realitate, susținând cu obstinație că legile (relațiile) logice (epistemologice) reflectă (repetă) legile (relațiile) existenței (realității).

V.1.3. *Logica (Analitica)*. Unele scrieri de logică ale lui Aristotel au fost pierdute (cele din tinerețea sa), iar altele, din cele consacrate, au fost contestate, în parte. Acestea, chiar dacă, pe alocuri, insuficient elaborate, cuprind ca virtualități aproape toate problemele de logică, pe care scolasticii și apoi modernii le vor dezvolta.

Corpul aristotelic – Organonul cuprinde: 1). Categoriile (κατηγορίαι) ; 2) *Despre interpretare* (Περὶ ἑρμηνείας) ; 3) *Analitica prima* (Ἀναλυτικά πρότερα) ; 4) *Analitica secunda* (Ἀναλυτικά ὑστερα) ; 5) *Topica* (Τοπικά) ; 6) *Respingerile sofistice* (Σοφιστικοὶ ἐλεῦγχοι) și nu reprezintă, propriu-zis, un

tratat de logică foarte încheșat, ci ceea ce ne-au transmis Antichitatea și Evul Mediu bizantin, după redactarea și revizuirea multiplă a cursurilor Stagiritului, sau a celor atribuite lui.

Ceea ce astăzi se numește cu termenul de „*logică*”, Aristotel numea „*analitică*”. Pentru Stagirit, „*logică*” însemna, chiar cu nuanță peiorativă, „*abstractă*”, „*probabilă*”. El denumea *teoria raționamentului demonstrativ* (care conchide din premise adevărate) cu termenul de „*Analitică*” sau „*Apodictică*”. *Teoria raționamentului probabil* era numită „*Dialectică*”, iar *teoria raționamentului cu premise aparent probabile (false)* o numea „*Eristică*”.

Termenul de „*logică*” pentru *știința logicii* se va fixa cu sensul de azi abia în sec. II d.H., prin scrierile peripateticianului *Alexandros din Aphrodisias*, chiar dacă, încă din secolul I î.H., era folosit destul de des. În afară de accepțiunile menționate, în școala epicureică, *logica* era denumită „*canonică*” (Epicur), iar în școala stoică, „*dialectică*” (Zenon din Citium). Aristotel va da o *teorie a Silogismului*, a raționamentului demonstrativ tipic, cel care deduce o judecată nouă, adevărată (concluzia) din alte două judecăți adevărate (premisele).

Legătura între subiectul și predicatul judecății noi (concluzia) este asigurată încă din premize de „termenul mediu”, cauza, rațiunea concluziei. Aristotel are meritul științific nepieritor de a fi descoperit „termenul mediu”, statutul, legile lui de funcționare, întemeind *silogistica*.

Urișe și multiple sunt meritele Stagiritului în constituirea *Logicii* ca știință, mai ales pentru logica deductivă, dar și pentru cea inductivă (*epagoge*), în descifrarea drumului gândirii de la universal la particular, prin intermediul cazurilor singulare (senzoriale), dar și de la particular (singular), la universal.

La Aristotel, teoria formării noțiunii este realist-empiristă. Conceptele se formează prin condensarea experienței. Aristotel consideră că legile ființei, la nivel ontologic, pe care le stabilește metafizicianul, sunt și legile gândirii (la nivel logic). Cel mai sigur dintre toate, la nivel de lucru (*in re*), este principiul (non)contradicției: „noi am stabilit că este o imposibilitate ca un lucru să fie și în același timp să nu fie” (*Metafizica*, III (I), 3, 1005b).

La nivel rațional-logic (*in mente*), acest principiu postulează (nu se poate demonstra decât indirect) că este imposibil ca unuia și aceluiași subiect să i se potrivească și, totodată, să nu i se potrivească, sub același raport, unul și același predicat.

Imposibilitatea demonstrației directe a principiului logic al (non)contradicției este pentru Stagirit, dovada peremptorie că acesta este consecința unei legi *ontice*, de aceea el este izvorul celorlalte legi logice (raționale), dar și criteriu al verificării (ultime). El nu se poate demonstra direct pentru că e anterior oricărei demonstrații.

Legea ontică a contradicției este absolută în lucru (*in re*), iar principiul logic al contradicției este absolut în gândire (*in mente*). Parmenides intuise principiul (non)contradicției, considerat ca exprimarea negativă a principiului identității (tautologie): „căci același lucru este a fi și a gândi”. Totuși, filosofia lui Parmenides implică o poziție ontologică dogmatic-idealistică, care s-ar traduce prin „*adequatio rei ad intellectum*”, pe când la Aristotel este vorba, mai degrabă, de „*adequatio intellectus (universalis) ad rem*”.

Aristotel a deosebit tranșant, pentru prima oară în istoria cunoașterii, între *forma gândirii* și *conținutul gândirii*, între *variabilele logice* (diferitele forme ale gândirii) și *constantele logice* (operații ale gândirii). El și-a denumit logica *formală*, deoarece știința întemeiată de Stagirit studiază *formele* gândirii și *operațiile* gândirii, adică diferitele legături raționale între

formele gândirii, cu respectarea legilor logice care sunt chiar legi ontice în exprimare gnoseologică (logică). De aceea, *Logica formală* a lui Aristotel a mai fost denumită și *logică filosofică*.

Deoarece cunoașterea structurii logice a gândirii este hotărâtoare pentru întreaga cunoaștere umană, Stagiritul a realizat o adevărată „hartă” a intelectului (*nous*), pornind de la stabilirea *legilor (principiilor)* logice, și studiarea *formelor* fundamentale logice (*conceptele, judecățile, raționamentele* deductive, dar și inductive), până la deslușirea și combaterea paralogismelor și a sofismelor.

Problema hotărâtoare în logica formală a lui Aristotel este aceea a validității, a corectitudinii, asigurată prin *coerență*, adică prin respectarea legilor și principiilor logice, a proprietăților formelor și operațiilor logice (în primul rând a legii (non)contradicției).

Logica lui Aristotel, ca logică formală, este considerată și ca *știința relației de implicație strictă*. Implicația adevărată între două propoziții există atunci când una derivă necesar din cealaltă (dacă antecedentul este adevărat, atunci consecventul este imposibil să fie fals – este necesar adevărat).

Stagiritul făcea distincție clară între *forma* gândirii și *conținutul* gândirii, dar era ambiguu în privința *materiei* gândirii. El aprecia că o inferență este validă sau nevalidă *în formă*, dar este adevărată sau falsă *în conținut*. Conținutul gândirii îl constituie tocmai conceptele, judecățile și raționamentele (inferențele). Pentru Aristotel „a cunoaște” însemna „a judeca”, adică a forma concepte exacte, a folosi judecăți adevărate și a infera în mod corect (valid) concluzia din premise.

Concluzia raționamentului (silogismului) este adevărată, dacă termenii (major, minor, mediu) desemnează concepte exacte, dacă în premise (judecăți adevărate) conceptul exact al predicatului se atribuie în mod valid conceptului exact al

subiectului și dacă întreaga construcție logică (silogismul) este validă.

La limită, problema adevărului logic se reduce, deci, la formarea conceptelor exacte. În concepția lui Aristotel, exactitatea unui concept este legată de corectitudinea operațiilor logice ale definiției și diviziunii (clasificării), care trebuie să țină seama și de datele experienței.

În aplicarea operațiilor logice ale definiției și diviziunii (clasificării) și pentru dobândirea conceptelor exacte din datele experienței este necesară cunoașterea cauzelor lucrurilor (cunoașterea lucrurilor prin cauze). Dar cauzele (materială, formală, eficientă, finală), chiar reduse la două (materială și formală), își dezvăluiau *aporiile*, paradoxala lor unitate.

În virtutea identificării legilor *ontice* cu cele ale gândirii (*noetice*), din faptul că, în mod necesar, un consecvent adevărat este implicat doar de un antecedent adevărat, rezultă, la fel de necesar, că orice are o cauză.

Aristotel a susținut, împotriva sofștilor, că există cunoștințe necesare (*apodictice*), pe care le tratează cu deosebire în *Analitice*. El deosebea cunoștințele necesare de cunoștințele probabile, despre care discută în *Topica*.

În accepțiunea lui Aristotel, cunoștințele necesare (*apodictice*) se explică prin cauze. La nivel ontologic, a întemeia lucrurile înseamnă a stabili cauzele și a stabili cauzele înseamnă a explica lucrurile. Ontologicul generează logicul, iar logicul, oferind explicația cauzelor, luminează onticul, făcându-l inteligibil, prin forța intelectului (*nous*).

Logica lui Aristotel este prin excelență o teorie a demonstrației (explicației) și, prin aceasta, o teorie a cauzelor, a relațiilor necesare. În silogism, termenul mediu realizează și, în același timp, explică legătura între termenii extremi. Termenul mediu este cauza legăturii dintre termenii extremi, din concluzie.

Un silogism valid explică cauza lucrului, pentru că legile logice reflectă legile ontice (legea ontică a contradicției are corespondent identic în legea (non)-contradicției din domeniul logic). Dar teoria silogismului este doar o parte a logicii deductive, pe care logica modernă o numește logica predicatelor (termenilor). Aristotel a fundamentat o logică a predicatelor monodice (a termenilor), care operează cu termeni (predicate) sau clase. Logica termenilor (a predicatelor) lui Aristotel este o logică a claselor.

Logica deductivă presupune, pe lângă logica termenilor, și o logică a propozițiilor, pe care Aristotel a prezentat-o, dar în direcția căreia n-a insistat pentru a evita ambiguitățile, neînțelegerile, criticile ridicate ulterior.

Logica propozițiilor este considerată de mulți ca o invenție a megaricilor (Eubulide, Diodoros, Philon) și stoicilor (Chrysippos). În logica propozițiilor, operațiile logice se realizează între propoziții (judecăți) și nu între termeni (noțiuni).

La nivel ontic, cauzele nefiind numai în lucruri, ci, mai ales, între lucruri, în relația dintre lucruri, era necesar să se exprime aceasta și la nivel logic. Soluția explicării relației (ontice) dintre lucruri, dată de logica propozițională, este exprimarea legăturii (ontice) între lucruri prin propoziții compuse (care conțin alte propoziții ca elemente). Ultimul element al propoziției compuse este propoziția simplă. În logica aristotelică propozițiile sunt prezentate însă doar ca judecăți.

Judecata ipotetică este interpretată de Aristotel și de logica clasică (J. St. Mill, Sigwart, Drobisch etc.) ca judecată de relație. Judecata ipotetică este cea în care predicatul este afirmat despre subiect *sub condiție* (dacă..., atunci...). Judecata ipotetică exprimă relația de dependență (condiționare) dintre lucruri, care arată că ceva depinde de altceva, în sensul că ceva urmează după ceva.

În accepțiunea lui Aristotel, relația de condiționare este relație necesară (cauzală). De observat însă că relațiile de dependență sunt multiple (cauzalitate, temporalitate, spațialitate, finalitate etc.). Aristotel propune, ca judecăți de relație, pe lângă judecățile ipotetice și judecățile disjunctive și pe cele conjunctive. Relația de dependență există între condiție și consecință și este guvernată de principiul rațiunii suficiente (teoretizat de Leibniz), pe care Aristotel nu l-a numit explicit, doar l-a implicat în toate demersurile sale logice.

Ca să existe o relație de dependență este necesar să existe o condiție suficientă pentru determinarea consecinței. Condiția poate fi mai mult decât suficientă, ea poate fi și necesară pentru determinarea consecinței. Deci, condiționarea poate fi: 1. *suficientă* ; 2. *necesară și suficientă*.

Celor două condiționări le corespund însă cel puțin trei condiții, rezultate din combinarea condiționărilor: a) condiția necesară (condiția respectivă este indispensabilă – *sine qua non* - pentru a produce consecința) ; b) condiția suficientă (determină consecințe, dar nu numai ea – poate fi înlocuită de altă condiție – este multiplă) ; c) condiția necesară și suficientă (este unică, numai ea determină consecința).

Când judecata ipotetică exprimă un raport de condiționare suficientă, este numită ipotetică neexclusivă (*dacă..., atunci...*). Când exprimă o condiționare necesară și suficientă, este o judecată ipotetică exclusivă (*numai dacă..., atunci...*). Deosebirea dintre judecata ipotetică neexclusivă și cea exclusivă a stat la baza teoriei inferențelor ipotetice și a logicii propoziționale moderne.

Pe de o parte, cauzalitatea, legătura cauzală (necesară), este doar un caz particular al relațiilor de dependență, iar, pe de alta implicația necesară (strictă) este doar un caz particular al implicației materiale.

Logica lui Aristotel vorbește despre judecata ipotetică, iar logica modernă despre propoziția implicativă ($p \rightarrow q$, unde p este implicantul (antecedentul), iar q este implicatul (secventul, consecventul).

Judecata implicativă (ipotetică) exprimă la nivelul gândirii (*noetic*) relațiile de condiționare existente la nivelul realității (*ontic*). În accepțiunea lui Aristotel, legătura dintre antecedent și consecvent este o legătură necesară, de înțelesuri (intensională), conform căreia este imposibil ca antecedentul să fie adevărat și secventul fals, chiar dacă legătura condițională este de orice fel (logică, cauzală, spațială, temporală etc.).

Judecata ipotetică exprimă o implicație necesară (strictă) și este un raport intensional. În logica modernă, propoziția implicativă este o generalizare și o abstractizare dusă la limită a judecății ipotetice. Propoziția implicativă este extensională, vizează doar conexiunea dintre valorile logice, eliminând orice înțeles al propozițiilor componente (antecedent și consecvent) ca și pe al operatorilor. Nu se mai are în vedere înțelesul propozițiilor și nici modalitatea legăturii dintre antecedent și consecvent, ci doar verifuncționalitatea, extensionalitatea.

În propoziția implicativă, se poate ca antecedentului fals să-i corespundă secventul fals și se cere doar ca secventului fals să-i corespundă antecedentul fals. Deci, în cazul propoziției implicative, este posibil și ca antecedentul să fie fals, iar secventul adevărat, dar și ca ambii să fie falși.

Această implicație, cunoscută în logica modernă sub numele de implicație materială (logică), subordonează, ca specii, toate celelalte implicații, deci, inclusiv, implicația necesară (strictă), exprimată de judecata ipotetică din logica aristotelică.

În propoziția implicativă nu se exprimă nici adevărul antecedentului, nici adevărul secventului, ci numai condiția:

dacă antecedentul este logic adevărat, atunci și secventul este logic adevărat și dacă antecedentul este fals, nu interesează valoarea logică a secventului. A mai fost numită și implicație neexclusivă (slabă).

Propoziția bicondițională generalizează judecata ipotetică exclusivă a lui Aristotel. Propoziția bicondițională este o echivalență materială, care nu ține seamă de înțelesul propozițiilor (Sunt echivalente două propoziții, dacă au aceeași valoare logică). Adevărul este mai degrabă o categorie semantică, decât una strict logică. De aceea, azi se consideră că problema adevărului ține de semiotică (mai precis, de semantică și pragmatică) și de epistemologie.

S-a reproșat lui Aristotel că a dezvoltat o logică intensională a termenilor, iar logica modernă este o logică extensională, verifuncțională, o logică a claselor și a relațiilor, care cuprinde doar ca pe un caz particular logica aristotelică.

Chiar propozițiile categorice din logica lui Aristotel sunt interpretate de logica modernă, prin cuantificare, ca propoziții care se descompun într-o relație – F – (predicatul) și un termen – x – (subiectul) – Fx –

Critica logicii formale (filosofice) a lui Aristotel a pornit din multe direcții și a vizat diverse „limite”. Una dintre critici vizează tocmai relația dintre antecedent și consecvent, care este asimetrică.

Interpretările logicii moderne nu au putut însă, ocoli, nici ele, aporiile implicației materiale: *falso sequitur quodlibet* și *verum sequitur ad quodlibet*, care revin și în interpretarea modală a lui C. I. Lewis, căpătând formele: *imposibilul implică strict orice* și *necesarul este implicat strict de orice*, dovedindu-se, încă o dată, că, de fapt, implicația este atât nenecesară (extensională), cât și o conexiune (necesară) de înțelesuri (intensională).

La nivel logic, implicația exclusivă (strictă) este condiționată necesar. $(np \rightarrow nq) \equiv (q \rightarrow p)$. Condiția necesară este condiție *sine qua non*. (dacă nu p , atunci nu q). Implicația neexclusivă (materială) este condiționată sufi-

cient: dacă p , atunci q - $(p \rightarrow q) \equiv (nq \rightarrow np)$. Condiția suficientă declanșează consecințe, dar nu este singura.

Implicația reciprocă (echivalența) este condiționată suficient și necesar, necesar și suficient (bicondiționarea), dacă și numai dacă p , atunci q $[(p \rightarrow q) \& (q \rightarrow p)] \equiv (p \rightarrow q)$

[Condiționarea înseamnă, cel mai larg, că prezența sau absența condiției este asociată cu prezența sau absența condiționalului. La nivel *ontologic* condiționarea înseamnă că orice proprietate este condiționată de alte proprietăți (pe care se și întemeiază); la nivel *semantic* : orice adevăr este condiționat de alte adevăruri (pe care se și întemeiază) ; la nivel *sintactic* : orice teoremă este condiționată de alte teoreme (pe care se și întemeiază).]

(În logică, principiul condiționării a fost introdus, sub denumirea de *principiul rațiunii suficiente*, de către Leibniz, care îl adăuga principiului contradicției, formulat de Aristotel. Formularea lui Leibniz îl pune ca temei pentru *adevărurile de fapt*: „Adevărurile de raționament sunt necesare și opusul lor e imposibil, iar cele *de fapt* sunt contingente și opusul lor este posibil. Când un adevăr este necesar, îi putem găsi temeiul prin analiză [...]. Raționamentele noastre sunt întemeiate pe două mari principii: *principiul contradicției*, în virtutea căruia socotim *fals* tot ce cuprinde în sine o contradicție, și *adevărat*, ceea ce este opus falsului, adică în contradicție cu acesta.

Și *principiul rațiunii suficiente*, în virtutea căruia considerăm că nici un fapt nu poate fi adevărat sau real, nici o propoziție veridică, fără să existe un temei, o rațiune suficientă pentru care lucrurile sunt așa și nu altfel, deși temeiurile acestea de cele mai multe ori nu ne pot fi cunoscute”.¹

¹ G.W. Leibniz, *Monadologia*, § 31-32-33, în *Opere filosofice*, I, Ed. Științifică, București.

Filosofii antici Leucip, Democrit și chiar Aristotel au aplicat spontan, implicit (fără a-l teoretiza și denumi) acest principiu. Demonstrarea adevărurilor necesare prin silogisme este pentru Aristotel chiar întemeierea adevărurilor respective, pentru că în realitate acest principiu este unul ontologic, metalogic, deci metafizic. De altfel, acest principiu și-a dovedit rezistența la formalizare. Cauzalitatea nu se lasă formalizată nici de logiciști. Nici adevărul. Formulele lor, în acest caz, sunt de departe doar foarte aproximative. Cercetarea cauzelor necesare, deci esențiale, însemna chiar întemeierea lucrurilor (*ontic*), dar și întemeierea adevărului (*logic*).

Aristotel a cercetat condiționarea cauzală pentru că urmărirea esența (care ține de necesar). Deși condiționarea cauzală este una dintre cele mai importante relații, ea nu este singura legătură de condiționare.

1. Condiționarea este suficientă – necesară (S-N): condiția suficientă + consecința necesară (dacă e adevărată condiția, atunci e adevărată și consecința și dacă e falsă consecința, atunci e falsă și condiția)

$$(p \rightarrow q) \equiv (\sim q \rightarrow \sim p).$$

2. $[(p \rightarrow q) \& (q \rightarrow p)] \equiv (p \equiv q)$, condiționarea NS – SN (necesară și suficientă – suficientă și necesară) – condiția NS + consecința SN.

Adevărul sau falsitatea condiției presupune adevărul sau falsitatea consecinței, iar adevărul sau falsitatea consecinței este conexasă cu adevărul sau falsitatea condiției.

3. Condiționarea N – S: condiția necesară + consecința suficientă.

Falsitatea condiției (dar nu și adevărul său) atrage falsitatea consecinței și în sens invers, adevărul consecinței

(dar nu și falsitatea sa) impune adevărul condiției. Dacă nu p , atunci nu q . $(\sim p \rightarrow \sim q) \equiv (q \rightarrow p)$ ¹

În logica lui Aristotel necesar se opune la imposibil (nonnecesar), conform terțului exclus și noncontradicției, pe când în logica modernă, la necesar se opune posibil (întâmplător), raport de contrarietate, bazat doar pe principiul noncontradicției.

V.2. Logica și ontologia

Pentru Aristotel, cauzalitatea este condiționare necesară și suficientă. Se regăsește în raportul materie-formă. Obiectul este unitatea dintre *materie* și *formă*. *Materia primă* (*protobyle*) este posibilitate absolut nedeterminată. *Forma pură*, numită și *energie* (*enèrgeia*), este *act* ce *realizează* și deoarece urmărește realizarea unui scop, este *entelehie*.

Dacă forma devine *act* (*entelehie*), ea este activă chiar în materie, *Materia* are de la început dispoziția de a primi forma, de aceea materia este potențialitate, posibil, virtualitate (*dynamis*).

Aristotel susține că orice lucru este o *realizare*, adică o trecere de la potențialitatea fără formă a materiei, la actualitatea formei. La Platon materia era *non existența* (*me on*), iar la Aristotel materia este virtualitate (*dynamis*), posibilitate, ceea ce nu este realitate (lucru), dar poate deveni, prin actualizare, lucru, dar nu orice lucru, căci materia, ca *dynamis* (virtualitate), primește forma doar selectiv. Astfel, din cânepă se poate face un veșmânt, nu însă un ferăstrău. Rezultă că nici forma ca *energie* nu se manifestă ca *entelehie* întâmplător.

Lucrul (ca unitate între materie și formă) nu poate fi, deci, orice fel de *actualizare*, ci doar una care se înscrie într-o

¹ P. Botezatu, *Constituirea logicii*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 190-198.

logică a onticului, așa precum în logică genul nu este genul oricărei specii, iar specia nu este a oricărui gen.

La nivel ontologic, *forma implică materia și materia implică forma*. Raportul este de dublă implicație, în care implicantul este condiția necesară și suficientă pentru implicat și implicatul este condiția suficientă și necesară pentru implicant. În termenii logicii, aceasta înseamnă condiționarea necesară și suficientă – suficientă și necesară (condiția NS + consecința SN). Altfel spus, adevărul sau falsitatea condiției se îmbină cu adevărul sau falsitatea consecinței, iar adevărul sau falsitatea consecinței se îmbină cu adevărul sau falsitatea condiției.

Este ceea ce nu se întâmplă în logica aristoteliană care ține seama de înțelesul propozițiilor (este intensională). Căci între *materia* și *forma* din metafizica lui Aristotel, ontologic, nu este identitate, în sensul tare (strict) de „*identitate tautologică*” (ca la Parmenides). Raportului materie-formă din ontologia aristotelică nu-i corespunde echivalența (tautologică) dintre noțiuni (logică), ci, mai degrabă, echivalența (bicondiționalitatea) din logica modernă – două propoziții sunt echivalente, dacă au întotdeauna aceeași valoare logică – sunt adevărate sau false împreună (adică nu una fără alta) – raport extensional.

La Aristotel raportul dintre materie și formă rămâne intensional și el trimite necesar la raporturile de opoziție dintre noțiunile (conceptele) corelative, analizat de logica lui Aristotel. Stagiritul stabilește patru feluri de opoziții între concepte: 1. *a contrariilor*, așa cum este între bine și rău ; 2. *a afirmației și a negației (de contradicție)*, „el este așezat” și „el nu este așezat”; 3. *a habitudinii și a lipsei* – vederea și orbirea ; 4. *a relativilor* – dublu și jumătatea (*Metafizica*, I, 4, 1055a).

Pentru Aristotel, *conceptul* este rezultatul operației de definire, la fel ca la Socrate și la Platon, și a defini un concept înseamnă a-i determina conținutul (intensiunea). *Definiția*

unui concept este, din punct de vedere lingvistic, *termenul conceptului*, care se redă în cuvânt (este preferat un singur cuvânt pentru fiecare termen, chiar dacă există termeni redați prin două sau mai multe cuvinte).

Pentru a avea valoare de cunoaștere, definiția trebuie să redea rațional conceptul, dar reflectând realitatea pe care o redă conceptul. De aceea, calitatea generală a oricărui concept din perspectivă logică este exactitatea, iar, din perspectivă gnoseologică, este corespondența cu realitatea.

La începutul *Categoriilor*, Aristotel deosebește între termeni *omonimi* și termeni *sinonimi*, dând exemplul conceptului, „om” (medic), ca *om (medic)* real și ca *om (medic) într-o pictură*. Termenul semnifică conceptul, iar conceptul semnifică lucrul. În *opoziția relativilor*, corelativii sunt reali (și unul și celălalt), unul existând numai în raport cu celălalt, fiind considerați numai simultan.

Raportul de opoziție corelativă se aseamănă, întrucâtva, cu *opoziția contrariilor*, deoarece în cele două cazuri termenii de opoziție sunt indisolubil legați (*Categori*, 7), cu mențiunea că relația corelativilor este simetrică, iar relația de opoziție a contrariilor, deși nu este simetrică, nu este asimetrică, ci antisimetrică, binele este contrar răului, dar opoziția, în cazul acesta, presupunând și cazurile intermediare, mai bine, mai puțin bine, mai rău etc.

Aristotel dă și exemplul *dublului*, corelativ al *jumătății*, căci se poate spune: dublul jumătății sale, dar în cazul binele contrar al răului, nu se poate spune *binele răului* sau *în raport cu răul*. În înțelegerea raportului ontologic dintre *materie* și *formă*, Aristotel pare că aplică „opoziția” relativilor din logică sa.

Ontologic, raportul materie – formă nu este înțeles de Aristotel ca raport de cauzalitate, căci raportul cauză – efect este raport de condiționare asimetric, pe când raportul materie – formă este unul antisimetric, de tipul corelativilor.

Logic, însă, opoziția corelativilor din logica lui Aristotel are corespondent în judecata ipotetic exclusivă (necesară), aceasta presupunând un raport simetric între implicant și implicat, un raport de condiționare suficientă și necesară.

Raportul respectiv din perspectivă ontologică, presupune unitatea și simultaneitatea corelativilor materie – formă și nici un moment contrarietatea, cu atât mai puțin contradicția, chiar dacă contrarietatea presupune o oarecare unitate între contrarii (chiar în concepția lui Aristotel). Conceptele corelative fac obiect de discuție în cadrul opoziției între concepte, prezentată de Aristotel, doar pentru că corelativii nu sunt identici, iar relația dintre ei este de echivalență logică și nu de identitate (tautologică) ontologică. Materia nu este forma și forma nu este materia.

Raportul este de „opoziție”, dar ca unitate, nu a contrariilor și nici a contradictoriilor, ci, mai degrabă, ca simultaneitate în posibilitate. Ontologic, materie și formă sunt simultane, dar gnoseologic (logic), în spiritul întregii logici formale a lui Aristotel, sunt într-o unitate discursivă (succesivă), ca într-un silogism (argumentare).

Concepția lui Aristotel despre materie și formă este dialectică în sensul conceperii unității între diferiți și a conceperii mișcării lor, prin actualizări succesive ale formei și prin virtualitatea perpetuă a materiei. Dar este și metafizică, pentru că identitatea lucrului nu este rezultat al unității unor contrarii, ci al unității simetrice care păstrează identitatea proprie a fiecărui corelat. Pe de altă parte, forma se actualizează în materie, dar rămâne veșnic formă, materia se individualizează (materializează) în lucru, dar nu rămâne veșnic identică cu virtualitatea, căci devine ea însăși entelehie, în Dumnezeu.

Relația materie – formă, în filosofia lui Aristotel nu este o relație dialectică nici pentru faptul că forma este entelehie, căci dacă n-are început, ea are însă un *finis opus* care

este scopul suprem (Dumnezeu), după cum virtualitatea (materia), deși posedă capacitatea de a primi forma succesiv, ierarhic, încetează de a mai fi posibilitate în forma pură (supremă), Dumnezeu.

Logicienii i-au reproșat lui Aristotel că a creat o logică ontologică și că, de fapt, ea n-ar fi o știință formală, bazată pe calcul, cerință pe care ar îndeplini-o logica stoică (Chrysipp-iană).

Jan Lukasiewicz afirmă însă că „logica formală și logica formalistică sunt două lucruri diferite. Logica aristotelică este formală, fără a fi formalistică, în timp ce logica stoicilor este în același timp formală și formalistică”.¹

Dar Aristotel și peripateticienii considerau limbajul doar ca vehicul al gândirii și că esența silogismului depinde de semnificația cuvintelor și nu de cuvintele propriu-zise (Alexandros din Aphrodisia).

Logica aristotelică este formală și filosofică, bazându-se pe o concepție filosofică care considera că procesele gândirii trebuie studiate în funcție de capacitatea lor de a exprima realitatea. „Propoziția adevărată nu este în nici un fel cauza existenței lucrului; dimpotrivă, lucrul pare să fie oarecum cauza adevărului propoziției căci de existența sau de neexistența lucrului depinde adevărul sau neadevărul propoziției” (*Categorii*, IX, 11 b).

Stoicii, despărțind logica de metafizică, făcând-o logică, precedau calculul propozițional din logica modernă. Cunoscută sub forma pe care i-a dat-o prelucrarea scholastică, logica aristotelică a fost aspru criticată de Fr. Bacon sau R. Descartes, care n-au înțeles genialitatea descoperirilor lui Aristotel.

În schimb, Leibniz, G. Boole, A. de Morgan, apreciau elogios logica lui Aristotel și valoarea *Organon*-lui. „Formele

¹ J. Lukasiewicz, *Aristotle's Silogistic*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 18.

canonice ale silogismului aristotelic sunt cu adevărat simbolice: numai că ele sunt mai puțin perfecte în genul lor decât cele ale matematicii”.¹

Lui Aristotel i s-au imputat și erori, precum considerarea ca nevalidă a subalternării *per accidens* și nelegitimitatea silogismelor (subalterne) în p (*baralipton*, *darapti*, *felapton*, *fapesmo*). În ciuda faptului că logica matematică a luat în bună măsură locul logicii filosofice aristoteliciene, că s-au construit nenumărate „calcul logice”, prin metalogică și semiotică, se observă tendința de revenire la concepția aristotelică a adevărului, punându-se explicit problema raportului dintre sistemul logic interpretat și semnificațiile sale.

Semantica a revenit la noțiunea de adevăr. De fapt, logica actuală confirmă construcția genială a lui Aristotel în *știința Logicii*. Celebrul logician Bocheński, adept al logicii moderne nearistotelice, scrie „Nu numai că logica lui Aristotel este, după câte știm, o creație cu totul nouă, dar aceasta este și ridicată la un înalt grad de perfecțiune. Totodată, dat fiind că scrierile cele mai importante ale lui Aristotel – ca singurele opere complete de logică – au supraviețuit catastrofei culturale a Greciei, nu este de mirare că opera puternică conținută în ele a acționat, fascinând timp de peste două milenii, aproape asupra tuturor logicienilor și că întreaga istorie a logicii s-a mișcat în cadrul prescris de gândirea lui Aristotel”.²

V.2.1. *Metafizică și analitică*. Consecvent învățăturilor lui Platon, Stagiritul va considera, pe tot parcursul creației sale filosofice, că legile gândirii sunt și legile realității, iar formele logice sunt și formele existenței, deci *lumea este rațională*.

¹ G. Boole, *The Mathematical Analysis of Logic*, Oxford, Blackwell, 1952.

² J. M. Bocheński, *Formale Logik*, 2 Aufl., K. Alber, Freiburg / München, 1962, pp. 113-114.

Sufletul rațional, prin cele două părți ale sale, intelectul pasiv (*nous pathetikos*), care suferă impresiile senzoriale, dar mai ales prin intelectul activ (*nous poietikos*), cunoaște intuitiv principiile lucrurilor, *formele*, care sunt și cauzele esențiale ale tuturor lucrurilor.

Aristotel consideră că, în lumea vieții, sufletul este *forma* (*entelehia*) corpului după principiul că în natură nu există materie fără formă. Întreaga lume este o ierarhie de forme și ceea ce e formă poate deveni materie pentru o formă superioară. Lumea corporală, deși are o formă, este doar materie pentru forma sufletului, într-o trecere ierarhică continuă până la forma supremă pură, actul pur (Dumnezeu), căci nu există o altă formă superioară.

Actualizarea succesivă, ierarhică, se face prin *mișcare*, înțeleasă ca evoluție universală care ascultă de cauza finală, schimbările făcându-se în vederea realizării formelor. Este chiar scopul (*teleos, finis*) acestor schimbări.

Explicarea cauzei mișcării (Aristotel nu admitea nimic fără cauză) era o problemă limită. Stagiritul i-a aplicat o soluție ce face însă concesii hotărâtoare teoriei Ideilor a lui Platon și identității ontologice a lui Parmenides. Pe de o parte, formele, actele, entelehiile aristotelice sunt, așa cum s-a remarcat, chiar Ideile platoniciene, coborâte din lumea lor transcendentă în lucruri, devenind învelișul lucrurilor, iar, pe de altă parte, sunt și esența și substanța lor. Ideile devin imanente lucrurilor, iar lumea devine *inerență*. La Platon, ideile erau *înaintea* lucrurilor. La Aristotel, ideile sunt *în* lucruri, ele neputând fi separate decât *ideal*, rațional, nu și *real*. Pentru a evita *regresus ad infinitum*, în spiritul identității ontologice (tautologice) a lui Parmenides, Stagiritul recurge la soluția primului motor imobil (*primum movens*), care este Ființa supremă, externă, substanță și act pur, coeternă materiei.

„Ființa ca fiind” există în sine și este deci și propria sa cauză (*causa sui*). „Ființa ca fiind” este chiar Divinitatea. Ea nu gândește nimic exterior, nu cunoaște decât propria sa gândire, care nu este decât pură contemplare de sine. Divinitatea nu are nici un raport cu lumea, nici nu o creează și nici nu o guvernează, *nu este providență*. Lumea, spune Aristotel, este aceea care suferă o atracție către „gândirea pură”, la fel cum dorința se orientează spre ceea ce i se pare demn de dorit și aceasta în condițiile în care „Ființa ca fiind” ignoră total că provoacă dorința respectivă. „De un astfel de principiu atârnă cerul și natura” (*Metafizica* I (A), 6, 1072b).

Acțiunea actului pur, a gândirii „care gândește ceea ce e mai divin și mai demn”, adică pe ea însăși, este asemenea dezirabilului și a inteligibilului care mișcă fără să fie mișcate. „Gândirea gândirii” este ca un *orêkton* (dezirabil) și nu este, deci, cauza materiei.

Interpretarea ca „providență” a „gândirii pure” de către Toma d'Aquino, prin faptul că Dumnezeu (Gândirea gândirii), înțelegându-se pe sine, înțelege implicit toate celelalte lucruri, și, cunoscându-se pe sine, cunoaște implicit toate lucrurile, nu se justifică. *Ipsium esse subsistens*, în care se identifică esența și existența, vor interpreta tomiștii „gândirea gândirii” a lui Aristotel, ignorând desele referiri ale Stagiritului la caracterul accidental al existenței în cazul tuturor ființelor create.

Forma și *materia* nu există decât în unitate, într-un lucru (concret). În concepția lui Aristotel, „a produce un anumit lucru înseamnă, plecând de la un subiect, luat în sensul plin al cuvântului, să prefaci un lucru determinat. Prin aceasta înțeleg că a face aramă rotundă nu înseamnă a produce rotunzimea sau sfera, ci înseamnă altceva [...] forma înseamnă cutare însușire a lucrului; ea nu se reduce la exemplarul individual și definit, ci produce și dă naștere, din cutare lucru determinat, altui lucru înzestrat cu cutare

însușiri; astfel că, după devenirea sa, acesta din urmă e un lucru înzestrat cu respectivele însușiri.” (*Metafizica*, VI (Z), 4, 1033 b).

Tot ce există este formă și materie, în afară de Actul pur. Gândirea gândirii, care este lumea esențelor divine, se află dincolo de stelele fixe, este veșnică, neschimbătoare și nemișcată. Cu studiul ei se ocupă *metafizica*, prima filosofie. Lumea cerească (supralunară) este și ea desăvârșită și pură. Este cuprinsă între bolta stelelor fixe (sfera care limitează lumea) și Lună. Este alcătuită din șapte planete – Luna, Soarele, Mercur, Venus, Marte, Jupiter și Saturn – și din sferele solide în care sunt încastrate, din sfera stelelor fixe și din sferele intermediare. În total 55 de sfere solide. Toate planetele și toate sferele se află într-o mișcare circulară extrem de rapidă în jurul Pământului, care stă nemișcat în centrul lumii. Aristotel consideră mișcarea circulară ca mișcarea perfectă, de aceea este veșnică. Materia din care sunt alcătuite astrele, în afară de Pământ, și toate cele 55 de sfere, este *quinta essentia* (a cincea esență), simplă și veșnic vie, diferită de cele patru elemente – pământ, apă, aer, foc – acestea fiind compuse, impure. Bolta stelelor fixe este mișcată de Dumnezeu, iar celelalte sfere (54) de „spirite conducătoare”. Această astronomie aristotelică a fost preluată și dezvoltată de către Ptolemeu și a fost suverană, susținută de scolastică, până la revoluția înfăptuită de Copernic în astronomie.

Lumea supralunară (cuprinsă între bolta stelelor fixe și Lună) este prezentată de Aristotel ca neschimbătoare, dar mișcată. De această lume dă seama *astronomia*, a doua filosofie. Lumea sublunară (de la Lună la Pământ) este schimbătoare, coruptibilă și mișcată, deoarece în această lume se manifestă nașterea și moartea, descompunerea și pieirea. Este lumea corporală (fizică) în care două perechi – caldul și recele, umedul și uscatul – dau, prin unirea și

separarea lor, cele patru elemente: pământul (recele și uscatul), apa (recele și umedul), aerul (caldul și umedul), focul (caldul și uscatul), care se pot transforma unele în altele prin compuneri diferite ale elementelor din cupluri. Caldul și umedul (aerul) poate deveni caldul și uscatul (focul) etc.

Lumea sublunară este destinată studiului celei de a treia filosofii – *fizica*. Dar există și o lume a corpurilor însuflețite, o lume a vieții, în care elementele sunt *homeo-meriile* lui Anaxagoras, care compun organele din care este alcătuit corpul. În lumea vieții, pentru a rezulta o ființă vie, organele trebuie ordonate în corp de către suflet, care este, deci, *entelehia corpului*, este forma care urmărește realizarea vieții, ca scop. În lumea vie, scopul formei (suflet) este viața. Atât în lumea corpurilor, cât și în lumea vieții, toate schimbările sunt cauzate (finalist), se fac în vederea realizării formelor, care sunt scopul (*telos*) acestor schimbări. În acest sens a fost apreciată fizica lui Aristotel ca finalistă (teleologică) și a fost opusă fizicii atomiștilor (Democrit), considerată mecanicistă (pentru că admitea doar cauze mecanice, oarbe).

Aristotel ia în considerare trei feluri de suflete: a. sufletul *vegetativ* (*treptikon*) sau dorința, pofta, apetitul. Este singurul care acționează în plante. ; b. sufletul *senzitiv* (*esthetikon*) sau simțirea, care se adaugă sufletului vegetativ, în cazul animalelor. ; c. sufletul *rațional* (*nous*), care se adaugă sufletului vegetativ și sufletului senzitiv, numai în cazul omului.

Sufletul rațional are două componente – intelectul *pasiv* (*nous pathetikos*), care este afectat de impresiile senzoriale, și intelectul *activ* (*nous poietikos*), creatorul ideilor generale, același pentru toți oamenii.

Aristotel consideră că intelectul activ este de natură divină, el ajunge în trup din afară, căci divinitatea este exterioară omului. Intelectul activ este act pur și, nefiind materie, este etern, la fel cu divinitatea, spre deosebire de

intelectul pasiv, care este doar formă a corpului care este materie. Deoarece intelectul pasiv este formă inseparabilă de materie (corp), iar materia (corpul) e muritoare, și el este muritor.

După cum au remarcat aproape toți comentatorii, în privința nemuririi sufletului individual, poziția lui Aristotel a rămas ambiguă. Sufletul e muritor, deoarece e doar forma corpului, care este muritor, dar Intelectul activ (*nous poietikos*) este etern. În ceea ce privește concepția în ansamblu asupra Intelectului activ, recunoaștem încă o dată influența covârșitoare a magistrului său Platon. Cunoașterea (cunoștința) începe cu impresiile simțurilor, care primesc ca o tablă de ceară formele lucrurilor. Cunoștința este deci, în primă instanță, o *in*-formație, adică intrarea „formelor” lucrurilor în suflet. Ulterior, intelectul separă ideea din percepții accidentale, care parazitează esența, reținând doar forma lucrurilor. „Forma” din lucruri este „specie sensibilă” în simțuri și „specie inteligibilă” în intelect, consideră Aristotel. Rațiunea (intelectul activ) cunoaște intuitiv principiile lucrurilor, și, cu ajutorul simțurilor, formele și cauzele esențiale ale tuturor lucrurilor.

Adevărul este corespondență deplină a ideilor din noi cu esențele lucrurilor din afara noastră; ceea ce este esență în noi, este esență, realitatea adevărată, în afară de noi. Intelectul activ realizează cunoașterea prin intuiție. Naturile simple, cele care denotă esența, sunt sesizate direct și imediat de către *nous*, căci „atunci când e vorba de naturile simple și de cele ce denotă esența, adevărul și falsul nu rezidă nici măcar în cugetul nostru” (*Metafizica*, V (E), 4, 1027 b).

Sesizarea de esențe este (cvasi)infailibilă, căci „eroarea se strecoară accidental în intuiție”. Fiind de natură divină, intelectul activ este act pur care acționează precum dezirabilul și inteligibilul, care mișcă, dar rămân nemișcate.

Aristotel consideră că Ființa (obiectul) este primordială (ontologic) față de orice act de cunoaștere (logic).

Ontologic, dacă tot ce există are o cauză, gnoseologic, și actul de cunoaștere este cauzat, consideră Aristotel. „Sufletul e oarecum toate lucrurile, pentru că toate ființele sunt sau sensibile sau inteligibile (perceptibile de către inteligență). Cunoașterea este, într-un sens, însăși aceste inteligibile (obiectele), care pot fi percepute de *nous* ca senzație și sensibile înseși. Cunoașterea rațională și senzația se divid după obiectele lor, adică există o cunoaștere rațională și o senzație potențială, corespunzând obiectelor în potență, după cum există o cunoaștere și o senzație în entelehie, corespunzând obiectelor în entelehie. În suflet, facultatea de a simți și facultatea de a înțelege sunt în potență obiectelor lor, adică a inteligibilului și sensibilului. E necesar ca aceste facultăți să fie înseși obiectele sau formele lor. Dar e cu neputință ca ele să fie chiar obiectele, căci nu piatra se află în suflet, ci forma ei, așa că sufletul e la fel cu mâna, este un instrument de instrumente, *nous*-ul este forma formelor, iar senzația forma sensibilelor. Dar, dat fiind că nici un lucru nu există, pare-se, separat și înafară de mărimile materiale, în formele sensibile se află formele inteligibile, atât exprimările abstracte (matematice), cât și proprietățile și afecțiunile sensibilelor [...] Și, din această cauză, cel care n-ar simți nimic, n-ar putea învăța, nici pricepe nimic. Și, când cineva contemplă cu inteligența, este nevoie ca el să contemple în același timp și vreo imagine, căci imaginile sunt ca senzațiile, afară numai că-s fără materie. Dar imaginația e diferită de afirmație și de negație, căci unirea gândurilor este aceea care constituie adevărul sau eroarea” (*De Anima*, III, 4, 429 a).

Aristotel are încredere desăvârșită în puterea de cunoaștere a intelectului, ca și în armonia rațională a lumii. După ce rezumă toate concepțiile filosofice, anterioare metafizicii sale, la patru cauze universale sau principii ale

tuturor lucrurilor – 1) *forma* (*to eidos, morphè*), cauza formală, esența rațională a lucrurilor; 2) *materia* (*hylè*), cauza materială sau substratul lucrurilor; 3) cauza *eficientă* (mișcătoare); 4) cauza *finală* - Aristotel contopește cauza formală, eficientă și finală sub numele de *formă* (cauză formală) care este corelată cu *materia* (cauza materială).

Deși în opera lui Aristotel numărul lor a fost variabil, pentru a cunoaște formele universale ale lucrurilor, Stagiritul propune zece feluri de categorii (exprimări) (*Categorii*, 4, 1b și *Topica*, I, 9, 103b). Ele sunt forme ordonate ale oricărei cunoștințe, care sunt și formele cele mai generale de „exprimare” ale esenței lucrului, și noțiuni fundamentale, principii (axiome) ale lucrurilor”. Cuvintele fără nici o legătură înseamnă: substanță, cantitate, calitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune ori pasiune. Vom explica pe scurt, prin exemple; *substanțe* sunt: om, cal; *cantitate*: lung de doi coți, ori de trei coți; *calitate*: alb, gramatical; *relație*: dublu, jumătate, mai mare; *loc*: în piață, în Liceu; *timp*: ieri, anul trecut; *poziție*: culcat, șezând; *posesie*: încălțat, înarmat; *acțiune*: a tăia, a arde; *pasiune*: a fi tăiat, a fi ars.

Nici unul dintre acești termeni nu implică, în și prin sine, o afirmație sau o negație; numai prin legarea acestor termeni iau naștere propoziții afirmative sau negative. Căci fiecare afirmare sau negare trebuie, după cum se știe, să fie ori adevărată, ori falsă, pe când expresiile fără legătură, cum ar fi: om, alb, aleargă, învinge, nu pot fi nici adevărate, nici false.” (*Categorii*, 4, 1b).

În *Topica*, I, 9, 103b, Aristotel numește *substanța* „ce este” (*tì ésti=quidditas*, esență). În *Metafizica*, în tabelul categoriilor, nu mai sunt prezente *posesia* și *poziția* (cf. *Metafizica*, IV (Δ), 7, 1027a), existând și alte variante în alte lucrări ale Stagiritului, care denotă preocuparea sa pentru simplificarea și, mai ales, clarificarea aspectelor implicate de această temă fundamentală pentru metafizica și, în același

timp, pentru logica sa. „...Printre predicate, unele semnifică substanța, altele calitatea, altele cantitatea, altele relația, altele acțiunea sau pasiunea, altele locul și altele timpul...” (*Metafizica*, IV (Δ), 7, 1017a). „Dacă categoriile se împart în substanță, calitate, loc, acțiune sau pasiune, relație, cantitate, există în mod necesar trei feluri de mișcări: după calitate, cantitate și loc” (*Metafizica*, X (K), 12, 1068a). „Dar diferitele feluri de substanță sunt limitate la număr și genurile categoriilor sunt, de asemenea, limitate. Căci ele sunt sau calitate, sau cantitate, sau relație, sau acțiune, sau pasiune, sau loc și timp” (*Analitica secunda*, I, 22, 83b).

În tratatul *Categorii*, cuvântul „categoria” înseamnă enunțul, atributul, predicatul sau noțiunea în genere, adică noțiunile cele mai generale, în număr de zece. Aristotel consideră categoriile ca exprimări fundamentale ale existenței lucrurilor (modalități fundamentale de enunțare a existenței lucrurilor). Deoarece reprezintă corespondența dintre vorbire (gândire) și existență, categoriile sunt chiar modalitățile fundamentale de existență a lucrurilor.

Din această accepțiune aristotelică asupra categoriilor s-au declanșat și nesfârșitele controverse asupra numărului și, implicit, asupra criteriilor care să îndreptățească statutul de *categorie* pentru diversele concepte filosofice utilizate de metafizică încă înainte de Aristotel și până azi.

Speculând că nici în tratatul *Categorii* și nici în altă parte, Stagiritul nu a considerat că trebuie să clarifice aceste criterii, mulți au apreciat că el ar fi stabilit tabelul său în mod inductiv, empiric, neștiințific, și aceasta în ciuda faptului că Aristotel însuși a afirmat despre categorii că sunt indefinibile, fiind total lipsite de materie, inteligibilă sau sensibilă (cf. *Metafizica*, VII (H), 6).

Lucius, Nicostrat, Alexandru, Plotin, Porphyrios, Toma, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel etc., ca să numim numai câțiva dintre cei mai mari filosofi care au avut rezerve

asupra acestei chestiuni, au încercat să descifreze fundamentele tabelului de categorii aristotelic, propunând chiar tabele proprii. Astfel, Descartes vorbește despre „naturile simple”, care nu se pot defini pentru că nu se pot descompune: „Dicimus nihil nos unquam intelligere posse praeter istas naturas simplices, et quandam illarum inter se mixturam sive compositionem” (Descartes, *Regulae ad dir. ing.*, XII, 18 – „Spunem că noi nu putem înțelege nimic vreodată în afară de aceste naturi simple și unele amestecuri sau compoziții ale lor”).

Kant a alcătuit un tabel cu douăsprezece categorii, grupate în triade, separate complet una de alta: 1) *ale cantității* : Unitate, Multiplicitate, Totalitate ; 2) *ale calității* : Realitate, Negație, Limitație ; 3) *ale relației* : Ale Inerenței și Subzistenței (*substantia et accidens*), Ale Cauzalității și Dependentei (cauză și efect), Ale Comunității (acțiune reciprocă între activ și pasiv) ; 4) *ale modalității* : Posibilitate – Imposibilitate; Existență – Nonexistență, Necesitate – Contingență.

Despre tabelul Stagiritului, Kant spune: „A fost un plan demn de un bărbat perspicace ca Aristotel, acela de a căuta să stabilească aceste concepte fundamentale. Dar fiindcă nu avea nici un principiu, el le-a adunat în grabă, așa cum i se prezentau, și a adunat mai întâi zece din ele, pe care le-a numit *categorii* (predicamente). Pe urmă a crezut să mai fi găsit alte cinci, pe care le-a adăugat la celelalte, sub numele de postpredicamente”.¹

Hegel propunea douăzeci și cinci de categorii dispuse într-un lanț, în care fiecare categorie se deduce din cea anterioară, și grupate în triade (teză, antiteză, sinteză) plasate pe trei niveluri.²

¹ Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, *Logica transcendentală*, I, cap. III, §10, p. 113.

² cf. G.W.F. Hegel, *Știința logicii. Logica obiectivă*.

Platon presupusese, în *Sofistul*, un sistem alcătuit din cinci categorii: Ființa, așezată în fruntea tuturor categoriilor, urmată de Mișcare, Ședere și Același și Altul, așezate în cupluri (binare) subalterne față de Ființă (categorie supremă).

Și la Aristotel, categoria de *Substanță* deține, în tabla celor zece categorii, rolul aparte, precumpănitor, al Ființei din tabelul lui Platon. Substanța (*οὐσία*) este categoria care joacă rolul central în filosofia lui Aristotel, ca și în întreaga filosofie ulterioară, până în perioada modernă. Numele ei (*οὐσία*) vine de la verbul „a fi” (*εἶναι*) și, de aceea, semnifică „existență” (în sensul ontologic al cuvântului). Celelalte nouă categorii sunt și ele existențe, deoarece sunt atribuite *substanței*. De altfel, „substanță” este cuvânt latin și semnifică existența independentă. Celelalte categorii sunt dependente.

Pentru Aristotel, *substanță*, în sensul tare, înseamnă individul, existența concretă. Indivizii sunt numiți de Stagirit „substanțe prime”, spre deosebire de „substanțele secunde”, care sunt termenii generali – speciile și genurile – care exprimă clasele comune ale indivizilor. *Substanța* mai este înțeleasă și ca *esență*, existență adevărată, formă. Uneori, Aristotel consideră ca substanță și materia, fiindcă și ea este independentă, este substrat, subiect (*ὑποκείμενον* - *ipokelmenon*). Substanțele prime sunt conținute în substanțele secunde, în specii și genuri, ca părțile într-un întreg. Logica aristotelică oscilează între o logică de conținut și o logică de sferă. Tot ce nu este substanță primă este enunțat despre ea sau este în substanța primă, însă toate substanțele, atât cele prime cât și cele secunde, sunt subiecte pentru alte determinări, cum ar fi cele accidentale. Accidentul nu este substanță.

Aristotel consideră primordială substanța individuală, deși numește și genul substanță, dar „substanță secundă”.

Dintre cele zece categorii, doar pentru *substanță* Aristotel pune în lumină deosebirea dintre individual și general. După alți gânditori, este valabilă și la celelalte

categorii. *Oúōia* are, la Aristotel, trei înțelesuri principale. „Substanța primă” (*πρώτη οúōia*) este individualul, existența concretă, unică. Individul este însă un „întreg” (*σύνολον*), un „compus” (*σύνθετος*) din două principii: *materia* și *forma*. Aristotel numește substanțe atât *materia*, „substratul” sau „subiectul” tuturor lucrurilor, cât și *forma* sau „esență” ce determină specific și generic – (ca „specie” și „gen”) *materia*, constituind astfel individul. De aceea, *oúōia* este numită și „esență” (de la *esse* = a fi) [...] Vocabularul aristotelic are trei termeni pentru „esență”: a) *τό εἶναι* („a fi”) cu dativul posesiv (*Τὸ σὼω εἶναι* = „esența anima-lului”) de exemplu, în *Categorii*, I, 1a 5; b) *τὸ τί ἐστιν* (= „ceea ce este”), în sensul general de orice noțiune aplicabilă și la lucrurile compuse din materie și formă; c) *τὸ τί ἡγεῖναι* (= „ceea ce este ca atare”), adică „forma pură” de materie sau, în limbajul scolastic, *quidditas* (*quid* = ce). Al treilea sens este o diferențiere a celorlalte sensuri. „Esență” este opusă adeseori „accidentului” (*συμβεβηκός*).¹

Aristotel admite grade diferite de substanțialitate în ceea ce privește substanțele secundare. Individul, fiind substanța primă, *infima species*, venind imediat după individ și genul cuprinzând specia, rezultă că specia este „mai substanță” decât genul, fiind mai aproape de individual, de substanța primă.

Logica însă nu se ocupă de individ, de substanța primă, ci de proprietățile generale, specifice, nivelul de bază fiind pentru logică nu individul (substanța primă), ci *infima species* (individualul ca specie ultimă, implicând deci operațiile generalizare și abstractizare). Reflectarea rațională a unui obiect este altceva decât obiectul. Pentru Aristotel, realitatea este individuală, chiar dacă rațională, iar știința este generală.

¹ cf. Mircea Florian, *Introducere la „Categorii”*, în Aristotel, *Organon*, Ed. Științifică, București, 1957.

Unitatea identitară realitate – știință, ontic – logic se dovedește a fi greu de susținut, chiar din premisele metafizicii lui Aristotel, căci, dacă individualul ontic nu este identic cu individualul logic, imanentismul aristotelic, prin care universalul este considerat chiar în lucruri, este o soluție la fel de dificilă ca și cea a transcendentului lui Platon. „Dintre substanțele secunde, specia este mai cu adevărat substanță decât genul, fiind mai aproape de substanța primă. Căci, dacă cineva ar avea de dat seamă de ceea ce este o substanță primă, prezentarea lui ar fi mai instructivă și mai proprie subiectului prin stabilirea speciei, decât prin stabilirea genului. [...] Substanțele prime sunt mai propriu numite substanțe, în virtutea faptului că ele sunt subiectul tuturor celorlalte, și că toate celelalte ori sunt enunțate despre ele, ori sunt în ele. Acum, aceeași relație care există între substanța primă și toate celelalte există și între specie și gen; căci specia este față de gen ca subiectul față de predicat; întrucât genul este enunțat despre specie, pe când specia nu poate fi enunțată despre gen” (*Categorii*, 5, 3a).

Dar, conform celor de mai sus, speciile și genurile nu pot fi în substanța primă (într-un subiect), fără să înceteze de a mai fi substanțe. Aristotel va vedea în teoria sa despre substanțele secunde un obstacol serios pentru legătura strânsă între logică și realitate, de aceea va și abandona ulterior teoria „substanțelor secunde”. Problema rămâne, însă.

Definirea substanței este realizată de Aristotel prin atribuirea a șase caractere. În primul rând, substanța nu este niciodată într-un subiect, iar substanța primă nici nu este enunțată despre un subiect. Substanțele secunde nu pot fi într-un subiect, dar pot fi enunțate despre un subiect.

Aristotel va trata cazul *diferenței*, care nu este în subiect, dar poate fi aplicată atât speciei cât și genului, ca substanțe secunde. *Diferența* este tratată de Aristotel în *Topica*, atunci

când vorbește despre predicabili, inițial trei, apoi patru – *propriul*, *definiția* (diferențiere a propriului), *genul* și *accidentalul*.

Scholasticii au diferențiat între *predicamente* (cele zece categorii din tratatul *Categori*) și *predicabili* (elementele unei definiții), pe care Porphyrios, în celebra sa *Introducere* (*Εισαγωγή*) – *Eisagogé* – la *Categoriile* lui Aristotel, îi numește cele „cinci voci” (*πέντε φωναί*=*quinque voces*). Predicabili din *Topica* aristotelică sunt, în accepțiunea lui Porphyrios: *genul* (*γένος*), *diferența* (*διαφορά*), *propriul* (*ἰδίου*), *specia* (*εἶδος*) și *accidentalul* (*συμβεβηκός*).

Interpretarea predicabililor va genera în Evul Mediu celebra disputa universalilor, datorită interogației lui Porphyrios din capitolul I al *Eisagogé*: „Genurile și speciile sunt reale, sau sunt numai noțiuni; iar dacă sunt reale, sunt ele corporale sau necorporale, în sfârșit, sunt ele separate, în sine, sau sunt lucrurile sensibile?”

În *Topica*, Aristotel vorbește despre „diferența specifică” (*εἰδοποιόρ*), adică specia care ia naștere prin adăugarea diferenței la gen. Principalul predicabil este, pentru Aristotel, *definiția* (cea prin gen proxim și diferență specifică).

A doua caracteristică se aplică doar substanțelor secunde, dar se extinde și la „diferențe”, fără a fi valabilă la substanțele prime. Aceasta constă în faptul că specia, genul și diferența se aplică *sinonim* la indivizi ce cad în sfera lor. Noțiunea subiectului și noțiunea predicatului sunt comune. În termeni moderni, noțiunea subiectului și noțiunea predicatului sunt noțiuni identice. Tot ce este valabil despre predicat (este enunțat despre predicat) este valabil și despre subiect (este enunțat sinonim și despre subiect).

A treia caracteristică, substanța, înseamnă „ceva strict determinat”, adică individual, concret. Aceasta trimite însă spre constatarea că trăsătura respectivă este valabilă doar pentru substanțele prime, deoarece numai ele sunt, strict, un individual, concret, deoarece doar individul este unic,

concret. Specia (chiar *infima species*) nu este concretă, ci presupune reflectarea rațională, care, inevitabil, abstractizează chiar și în cazul noțiunilor individuale.

Individualul „acest om” se deosebește de specia „om”, iar o notă din conținutul noțiunii „om rațional” înseamnă altceva decât trăsătura (calitatea) reală a „acestui om” de a fi rațional.

Din nou apare diferența dintre ontic și logic, dintre *metafizica* (ontologia) și *logica* lui Aristotel și ni se relevă că Aristotel și-a contruit logica pornind nu de la ontic, ci de la ontologic (metafizică).

Nu logica lui Aristotel este cheia de pătrundere în metafizica (ontologia) sa, ci metafizica (ontologia) este cheia pentru logica aristotelică.

În al patrulea rând, substanța nu are contrarii. Pentru Aristotel, contrarietatea este chiar un raport real și nu doar un raport de gândire, așa cum îl consideră majoritatea logicienilor moderni. Contrarietatea este tratată de Aristotel în multe locuri din opera sa, dar cu predilecție în *Categorii*, cap. 10 (despre opuși și cele patru specii ale lor) și în *Despre interpretare* (capitolul 14), alături de opoziția contradictorie. Contrarietatea apare într-o *serie* (mai mult de doi termeni) între termenii extremi. *Substanțele* nu au contrarii fiindcă sunt unice, sunt *individuali*.

A cincea caracteristică: „substanța nu pare să admită o variație de grad”. Deoarece „variația de grad” presupune o multiplicitate, iar substanța este unică, individuală, ea nu cunoaște grade. „Un anumit om nu este cu nimic mai mult substanță decât un anumit bou” (*Categorii*, 5, 3a).

Ultimul caracter al substanței (6), în viziunea lui Aristotel, este că, „deși este numeric una și aceeași, totuși (substanța) primește calități contrare”. Substanțele nu au contrarii, dar sunt receptive la contrarii.

Prin faptul că substanța există în sine poate primi determinări contrare.

Deoarece se raportează la substanță, celelalte nouă categorii exclud contrarii. Aristotel nu este explicit (clar) în ceea ce privește valabilitatea acestei caracteristici în cazul substanțelor secunde: căci, pe de o parte, dacă genurile și speciile sunt imanente substanțelor individuale, concrete, ele nu pot primi contrarii fără să nu înceteze de a mai fi ceea ce sunt (substanțe), iar, pe de altă parte, întrucât un gen se specifică, poate primi contrarii, speciile genului respectiv fiind cu necesitate contrarii.

Unei eventuale obiecții (sofistice) că „o propoziție ori o opinie primesc contrarii”, Aristotel îi va răspunde că „Adevărul ori falsitatea unei propoziții țin de existența sau neexistența lucrului, nu de capacitatea propoziției înseși de a primi calități contrare” (*Categorii*, 5, 4b). (Aristotel prevede parcă din adâncurile Antichității și îl combate pe Bertrand Russell, cu a sa teorie a descripțiilor primare și secundare, care califica la începutul secolului XX logica lui Aristotel drept „o șarlatanie solemnă”).

S-a apreciat că, dintre cele șase caracteristici ale *substanței* lui Aristotel, prima și ultima ar avea, cu adevărat, relevanță: substanța este existența de sine stătătoare (ceea ce este subiect al predicatelor, dar nu este însăși predicat) și: substanța poate primi determinări contrare. (Doar „substanța primă”, individuală, concretă, poate primi determinări contrare, nu și „substanțele secunde”).

„Substanța primă” a lui Aristotel este, de fapt, „*Ființa*” eleaților, *Unul (Ființa)* lui Platon, *logosul* lui Heraclit, *aperionul* lui Anaximandru, *atomul* lui Democrit, *homeomeriile* lui Anaxagoras etc.

Este foarte importantă decelarea trăsăturilor caracteristice *substanței* pentru a descifra și înțelege ontologia (metafizica) și logica lui Aristotel, dar și calea zbuciumată pe

care a mers filosofia, de la Aristotel și până azi. De felul cum a înțeles Aristotel categoriile a depins destinul metafizicii, dar și al cunoașterii omenirii, pentru mai bine de două milenii.

După modelul tabelului platonician din *Sofistul*, unde Ființa (Unul) este categoria fundamentală, având subordonate două diade (Mișcare – Ședere, Același – Altul), Aristotel așază *substanța* în locul *Ființei* lui Platon și, prin dispunerea celorlalte nouă categorii în tabelul său, alcătuieste trei diade (cantitate – calitate, timp – loc, acțiune – pasiune), lăsând relativul, posesia și poziția neprinse în vreun cuplu.

S-a mai apreciat că tabelul celor zece categorii s-ar putea reduce la patru: substanță, cantitate, calitate și relație, ultima subordonând, de fapt, loc, timp, poziție, posesie, acțiune și pasiune. De altfel, Aristotel însuși reducea aceste șase categorii la mișcare (*κίνησις*) pe care, în tabelul *Categorii*, o include printre postpredicamente (noțiunile generale ce întregesc categoriile).

Prin termenul de *postpredicamente*, scholasticii au numit ceea ce Aristotel înțelegea prin noțiunile generale care întregesc categoriile și pe care le-a tratat în capitolele 10-14 din *Categorii*: a) opuzii și cele patru specii ale lor – relativii unul față de altul; contrarii unul altuia, privația față de posesie; afirmația față de negație; b) contrarii; c) înainte și după; d) simultan; e) mișcarea.

În concepția lui Aristotel, mișcarea este de șase feluri: naștere, distrugere, creștere, scădere, alterare și deplasare, acestea rezultând din aplicarea mișcării la patru categorii: substanță, cantitate, calitate și loc.

De autenticitatea tratatului *Categorii*, dar mai ales de partea sa ultimă (cap. 10-15) s-au îndoit Andronicos din Rhodos în Antichitate, dar și mai mulți în perioada modernă – Valentin Rose (1854), John Stuart Mill (1866), Spengel (1845), dar mai ales Eduard Zeller (1921), și, referitor doar la postpredicamente, Eugène Dupréel (1911).

În schimb, Zeller și Gomperz recunosc autenticitatea *Categoriilor*-lor, admitând că ultima parte (cap. 10-15) ar putea fi un adaos ulterior (al lui Teophrast sau Eudemos), dar redactat în spiritul Stagiritului.

Prin *Categoriile*, Aristotel a urmărit să dea un tablou complet, chiar dacă nesistematic, al atributelor, celor mai generale noțiuni, cu ajutorul cărora se putea determina empiric chiar ființa cea mai complexă, *omul*.

„Categoriile nu sunt specii ale unui gen unic, atotcuprinzător, cum ar fi existența (*Tó óv*) și, cu atât mai puțin, „unitatea sintetică a conștiinței”, acceptată ca atare de Kant. Categoriile sunt moduri ale existenței, nu specii logice ale ei. Cifra de zece, pe care – ce-i drept – Aristotel nu o justifică nicăieri, nu este pentru el rigidă ... Ea a fost, uneori, redusă în operele Stagiritului. Nu există nici o legătură între lista celor zece categorii aristotelice și lista tot de zece categorii a pitagoreicilor. La aceștia, numărul zece avea o semnificație mistică și, ca atare, el era intangibil, ca un tabu primitiv [...]. În ce măsură teoria *Categoriilor* este cheia filosofiei aristotelice? Răspunsul, pe care îl documentează toate textele aristotelice, poate fi rezumat în propoziția următoare: fundamentul cunoașterii este *noțiunea*, ale cărei forme cele mai generale sunt „categoriile”. „Categoriile” reflectă sensurile supreme ale *existenței*. Aristotel a făcut descoperirea epocală că existența nu are un singur sens, că nu este *unică*, cum credeau Parmenides și Platon, ci are o pluralitate de sensuri, între care ies în relief trei: *substanța*, sau ceea ce are existență deplină, fiindcă este în sine și pentru sine, *calitatea*, sau însușirile substanței, în sfârșit, *relația* sau raportarea substanțelor unele la altele, datorită însușirilor lor. Dacă socotim însă calitatea fie ca o parte a substanței, fie ca

o relație a ei, „categoriile” se reduc la două: substanță și relație, concepție care nu a fost străină lui Aristotel...”¹

Spre deosebire de Platon, pentru care cunoașterea este doar o reminiscență (*ἀνάμνησις*) a intuițiilor eidetice, în concepția lui Aristotel, cunoașterea are fundamentul în experiență, în lumea sensibil-materială și ea trebuie să explice individualul concret și devenirea (mișcarea) lui. Indivizii care alcătuiesc realitatea concretă (material-sensibilă) sunt obiectul percepției. Individualul, în coordonatele sale spațio-temporale, este adevărata existență, „substanța primă”, generalul fiind o „a doua substanță”.

Explicarea individualului este posibilă, în concepția lui Aristotel. Ea se face prin general (esență), deoarece generalul aparține la individual, generalul se află în individual. Generalul se exprimă prin acțiune (gândire), care își are punctul de plecare în experiență (senzație). „Astfel, demonstrația nu implică în mod necesar existența Ideilor, nici a Unului, alături de Multiplu, ci implică cu necesitate posibilitatea de a afirma cu adevărat unul despre multiplu...” (*Ana-litica secunda*, I, 11).

Problema centrală a metafizicii aristotelice este apartenența (*τὸ ὑπάρχειν*) generalului la individual, având drept corespondent în logică problema apartenenței predicatului la subiect („substanța primă”), care este un „tot” (*σύνολον*) alcătuit din materie și formă, posibilitate și actualitate, privație și posesie, nedeterminare și determinare.

Generalul (universalul) nu este independent, aparținând individualului. Obiectul științei este, tocmai, universalul și nu individualul, ceea ce ar da naștere formulei aporetice bine cunoscută: *ceea ce este real nu este obiect de știință și ceea ce este obiect de știință nu este real*, paradox care nu se poate totuși susține din interiorul aristotelismului, datorită înțe-

¹ M. Florian, op. cit.

legerii extrem de nuanțate, dialectice, a relației dintre individual și general. Generalul (universalul) este forma, esența, noțiunea individualului. „Noțiunile, esențele sunt formele constitutive ale indivizilor și totodată cauzele lor; ele sunt atât de strâns legate de indivizi, de „substanțele prime” încât au fost numite „substanțe secunde” (*Categorii*, 5).

Noțiunile formează o ierarhie de relații logice de subordonare, supraordonare, coordonare. Cele mai generale noțiuni (*summa genera*) sunt cele mai cuprinzătoare (ca sferă), iar speciile cele mai apropiate de indivizi (*infima species*) sunt cele mai restrânse.

Speciile sunt esențele lucrurilor, forma. Genul (*εἶδος*) este *materia* (*ὕλη*) sau *principiul* (*ἀρχή*) speciilor. Adăugarea diferențelor (*διαφοραί*) la gen constituie speciile. De altfel, „diferențele” sunt „specifice” (*διαφοραὶ εἰδοποιοί*).

Știința este totdeauna o demonstrație (*ἀπόδειξις*), o mijlocire a unei cunoașteri din alta, trecerea de la esență la proprietățile universale și necesare ale esenței. Pe lângă demonstrația silogistică, Aristotel va sublinia și rolul în cunoaștere al inducției (*ἐπαγωγή* = acțiunea de a aduce sau strânge fapte), care este considerată mijloc de a descoperi esențele și de a ajunge la definiții. Ea este o punte între cele două ramuri ale logicii aristotelice: „apodictica” (*ἀπόδειξις*), care este „silogismul științific” (*συλλογισμός ἐπιστημονικός*) și „dialectica”.

„Inducția sau silogismul inductiv constă în a conchide, cu ajutorul unui termen extrem (al termenului minor), apartenența celui alt termen extrem (a termenului major) la termenul mediu.” (*Analitica prima*, II, 23, 68b). Această definiție este de fapt cea a inducției complete. Aristotel nu va analiza, propriu-zis, inducția amplificatoare, analizată de Fr. Bacon și J. St. Mill. Stagiritul recunoaște ca fundamental rolul cunoașterii nemijlocite, alături de cunoașterea mijlocită, demonstrată, deoarece, cum subliniază propoziția de început

din *Analitica secunda*, „Toată învățătura predată sau însușită prin raționament pornește de la o cunoștință anterioară”. Cunoașterea nemijlocită este nedemonstrabilă și nu are nevoie de demonstrație, fiind evidentă. Chiar dacă Aristotel nu a cercetat sistematic cunoașterea nemijlocită, el a recunoscut-o ca începutul cunoașterii, adevărul ei întemeind adevărul cunoașterii mijlocite, demonstrate.

Cunoașterea nemijlocită este, în accepțiunea lui Aristotel, de două feluri: perceptivă și intelectuală. Cunoașterea perceptivă nu poate, dacă nu se realizează în condiții viciate, să înșele, fiind întotdeauna adevărată, tocmai prin nemijlocirea ei.

Cunoașterea intelectuală este ca o percepție, dar a intelectului (*nous*) prin care se sesizează necesarul, esența, forma, generalul (universalul) din lucrurile individuale (sensibile, concrete). Eroarea poate exista și în cunoașterea nemijlocită, fiind însă o cunoștință parțială, dar virtuală, care se actualizează, până la urmă, într-o cunoștință adevărată, prin „munca cunoașterii”, desfășurată în timp. Cunoașterea nemijlocită, evidentă, capătă, prin generalizare, forma de axiomă, cum ar fi axioma necontradicției sau cea a excluderii terțului (cf. *Analitica secunda*, I, 11, 77).

Știința vizează cunoașterea esenței, ceea ce presupune distincția acesteia de accident (*συμβεβηκός*). Esența este forma sau specia (*eidos*) și există „în sine” (*καθ'αυτό*), este necesară și este „noțiunea definitorie”.

Accidentul (*συμβεβηκός*) nu există prin sine, ci aparține „de altul”. Problema „accidentului” rămâne însă ambiguă în tratarea Stagiritului, ea complicându-se prin diviziunea aristotelică în a) accidente „necesare” („în sine”) – derivă nemijlocit din esență – și b) accidente „întâmplătoare” („pot să nu aparțină unuia și aceluiași lucru”) (*Topica* I, 5, 102b).

Problema rezidă în a considera „accidente întâmplătoare” ca universale (ochii albaștri la un individ) sau ca „strict

individuale” (anumiți ochi albaștri). De asemenea, în interpretarea intensională, *infima species* este cea mai generală (cea mai apropiată de individ), în interpretarea extensională (aristotelică) *infima species* este individuală, existând, deci o esență „strict individuală”, cu toate că esențele sunt gen și specie, deci universali, căci pentru Aristotel, totuși, esențele există numai prin individual („substanța primă”), iar esențele autentice „în sine” (*καθ'αυτόν*) sunt numai *infima species*, nu și celelalte. În termenii logicii moderne a relațiilor, substanța se prezintă la Aristotel ca o noțiune când multivocă, când multi-multivocă sau multiunivocă (oscilează între a fi orice noțiune – subiect, substanță sau predicat, accident – și a fi numai „predicat” sau accident). De aici, unul dintre motivele nesfârșitelor „comentarii”.

Această ambiguitate a Stagiritului în înțelegerea categoriei de substanță, dar și a noțiunii în general, se va prelungi inevitabil și în înțelegerea de către Aristotel a judecății și apoi a raționamentului, logica lui fiind apreciată de mulți dintre moderni ca o logică a conținutului, în teoria judecății și ca o logică a sferei, în teoria raționamentului, cu mențiunea că întreaga logică aristotelică oscilează între logica de conținut și logica de sferă. Spre exemplu, în *Analitici*, Aristotel determină judecata – premisa (*πρότασις*) ca raport între sferele celor două noțiuni, dar numai în premisa minoră, termenul minor este o parte din sfera termenului mediu, pentru că în premisa majoră, termenul mediu include în conținutul său termenul major, pe care îl transferă termenului minor pentru a forma concluzia. Fără acest raport intensional, nu ar fi posibil raportul de sferă (extensional) dintre termenul mediu și termenul minor și, deci, raționamentul nu ar fi valid, neproducând concluzie (adevărată).

Regăsim aici soluția dată de Aristotel „micilor socratice” (cinicii, megaricii, cirenaicii) care considerau verbul copulativ „este” doar în sensul existențial, în consecință erau

sceptici cu privire la posibilitatea unirii noțiunilor într-o judecată adevărată, preconizând doar judecăți de identitate „omul este om”, „muritorul este muritor” etc. Rezultatul era, pentru „micii socratici”, doar judecățile tautologice și, deci, imposibilitatea progresului în cunoaștere. Despărțirea înțelesului verbului copulativ „este” în „nume” (*ὄνομα*) și „verb” (*ρῆμα*), înseamnă deosebirea ca verb a copulei „este” de atribut, sau de numele predicativ. Dar Aristotel nu ajunge să teoretizeze tripartiția judecății în elementele: subiect, copulă și predicat nominal. Aristotel nu a distins, în mod consecvent, între „este” copulativ și „este” existențial, chiar dacă folosirea apartenenței i-a permis să depășească obiecțiile „micilor socratici”, dar mai ales să asigure progresul în cunoștințe prin cunoașterea logică. Aristotel formulează judecata ca apartenență a predicatului la subiect, așezând predicatul (A) înaintea subiectului care aparține subiectului B. Deci, B aparține A (nu A este B cum formulează modernii), fiindcă predicatul este cuprins în subiect, ca un conținut. Judecata are un fundament real și din această cauză ea poate fi adevărată sau falsă, spre deosebire de noțiune, care este doar adevărată, deoarece exprimă unitatea esenței, din care a dispărut multiplicitatea cauzată de prezența materiei (ca posibilitate).

Realitatea este actul, forma realizată în materie, actualitatea posibilului. Pe de o parte, materia este pură virtualitate, pentru că are nevoie de formă pentru a se realiza și este o noțiune relativă, pentru că forma poate deveni materie pentru o formă superioară, pe de altă parte, *materia* este *posibilul propriu-zis* (*δυνάτὸν*) adică ce *poate să fie*, în sensul că ceea ce este real și necesar este și posibil, iar *contingentul* (*ἐνδεχόμενον*), posibil, în sensul că poate să fie și poate să nu fie (care este exclus din necesar, însă nu din realul în schimbare, în devenire). „Imposibilul” este necesitatea negativă, adică, cu necesitate, nu există.

Ambiguitățile cu privire la modalitatea judecării au generat dificultăți majore în construcția raționamentelor modale și în teoria consecuției sau a generării judecăților modale.

Principiul *bivalenței*, pe care se întemeiază *excluderea terțului*, implica și sacrificarea, în planul științei politice, a moralei, deci sacrificarea libertății voinței (liberului arbitru), ceea ce însemna determinism fatalist. Aceasta ar fi contrazis înseși bazele eudemoniste ale tradiției moralei grecești în general, lucru pe care Aristotel a căutat să-l evite prin teoria posibilului necesar și a posibilului contingent, care s-a transformat în *teoria viitorilor contingenți*, motiv de dispută, din Antichitate până în epoca modernă. Propoziția singulară „mâine va avea loc o luptă navală” și negația sa „mâine nu va avea loc o luptă navală” sunt disjuncte, conform excluderii terțului, într-o logică bivalentă (cum este cea aristotelică). Ar însemna că una dintre variante este adevărată de pe acum, chiar dacă momentan nu știm care, cum susțineau stoicii (Chrysippos), combătuți însă de Epicur.

Aristotel introduce un element modalizator, care este *voința liberă* a omului, în domeniul politic și moral, afirmând că viitorul nu este necesar, ci doar contingent. Aristotel susține că disjuncția între producerea și neproducerea evenimentului viitor rămâne necesară, dar producerea unui eveniment sau a contrariului său nu este necesară: „Una dintre cele două propoziții, în astfel de cazuri, trebuie să fie adevărată și cealaltă falsă, dar noi nu putem spune precis care anume este adevărată sau falsă, ci trebuie să lăsăm alternativa nedecisă” (*Despre interpretare*, 9, 19a).

În viziunea lui Aristotel, silogismul este o deducție „cauzală” printr-o esență care este exprimată de termenul *mediu* și are atâtea „scheme” câte poziții are termenul mediu, Stagiritul deosebind trei, scholasticii adăugând pe a patra.

Orice explicație este una cauzală. Cauzalitatea aristotelică este finalistă. Forma ca „act”, ca „activitate”, este modelul acțiunii cauzale și, deci, ea se confundă cu scopul. Cauza se confundă cu efectul, ea se repetă în efect, deoarece efectul preexistă, potențial, în cauză. „Cauze universale nu există. Principiul indivizilor este tot individul; din omul în genere, nu va rezulta decât omul în genere. Dar omul în genere nu există; Peleus este principiul lui Achilleus; tatăl tău este principiul tău” (*Metafizica*, XII (M), 5, 1071a).

Ca scop, „omul”, identic în tată și în fiu, acționează finalist. „Astfel, orice fel de producere are, ca și silogismele, drept principiu substanța formală, căci nu există alt silogism decât acela al esenței, și, tot așa, aici punctul de plecare al oricărei producții este esența” (*Metafizica*, VI (Z), 9, 1034a).

Facultatea raționamentului este logosul (*λογος*), care are drept caracteristică discursivitatea și se opune intelectului intuitiv (*νοῦς*), dar „dacă intuiția este singurul fel de cunoaștere adevărată, în afară de cunoașterea științifică, ea este desigur principiul cunoașterii științifice. Intuiția, principiul științei, este principiul însuși al principiului” (*Analitica secunda*, II, 19, 100b).

V.3. Etica și politica

Lui Aristotel i se atribuie trei lucrări de etică. *Etica nicomahică* (10 cărți), după numele lui Nicomahos, fiul lui Aristotel, care, se spune, a editat-o, înmănunchează diferitele scrieri cu caracter moral ale Stagiritului și este recunoscută aproape unanim ca aparținând *Filosofului*. Celelalte două, *Etica lui Eudemos* (7 cărți) și *Magna moralia* (2 cărți) sunt considerate apocrife. Una este atribuită discipolului peripatetician Eudemos, iar cealaltă, dintr-o perioadă ulterioară, relevă puternice influențe stoice. Acestea sunt referențialele eticii lui Aristotel, îndeosebi *Etica lui Nicomahos*, mai ales că în

anumite părți respectivele Etice sunt chiar identice (ex. cărțile 5-7 din *Etica Nicomahică* și cărțile 4-6 din *Etica lui Eudemos*).¹ Trebuie specificat că o serie de trăsături (predicate) esențiale pentru om sunt temeinic analizate de către Arsitotel în mai toate lucrările sale, dar în mod special în *Politica*, *De anima* și *Parva naturalia*, ultima ca verificare și exemplificare a ideilor cu privire la problema psihicului (*psyché*).

În concepția lui Aristotel, Etica, Politica și Retorica alcătuiesc științele *practice* (filosofia practică), întregită, după Eudemos, cu Economica. Filosofia practică studiază acțiunea (făptuirea). Etica are misiunea de a stabili norma pentru a dobândi habitusul – virtutea. Rațiunea are o dublă funcție, în concepția lui Aristotel: 1. de a stăpâni pasiunile, prin virtuțile etice (practice – ale caracterului) și 2. de a atinge ea însăși perfecțiunea, prin virtuțile *dianoetice* (intelectuale).

Virtutea supremă (*habitusul*) etică este *Binele*, iar virtutea supremă noetică este *Adevărul*. În conformitate cu întreaga sa concepție despre lume, care este teleologică (universul e alcătuit după un plan, este o ordine perfectă, o armonie) și conform entelehiei, inerentă oricărei substanțe prime (individual-concret), Aristotel susține că și lumea organică – plantele, animalele, și cu atât mai mult, omul – tinde spre desăvârșire, după natura specifică. Scopul final, în temeiul însușirii sufletului său, este, pentru om, fericirea (*eudaimonia*).

În etica sa, Aristotel vrea să lămurească problema *naturii fericirii*, prin ce mijloace și în ce condiții se poate dobândi fericirea. După Aristotel, simpla vegetare (la plante), ori simpla viețuire – vederea, auzul, respirația etc. – (la animale) sau funcțiile individuale legate de meseriile libere (la om), deși produc, indiscutabil, plăcere, care este baza fericirii, nu pot fi suficiente

¹ cf. Friedrich Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, ed. 11 (Karl Praechter), Berlin, Mittler und Sohn, 1920.

pentru a asigura pe *deplin* fericirea omului. Bunul cel mai de preț al omului este activitatea cugetării. Fericirea umană presupune predominarea rațiunii (*nous*-ului) asupra facultăților inferioare ale sufletului, în special asupra afectelor.

Când rațiunea îi conduce acțiunile (activitatea), omul este virtuos. *Virtutea* este calea de mijloc (*mesotes*) între o *lipsă* și o *exagerare*. Virtutea este acel caracter (însușire) care trebuie să determine activitatea omului pentru ca el să atingă scopul suprem al vieții: fericirea. Virtutea este numită de Aristotel *habitus* lăudabil.

Etica este o știință a caracterelor, deoarece fiecărei virtuți îi corespunde un anumit caracter moral. Ea cercetează virtutea nu doar pentru a ști ce este ea, ci pentru a face pe om virtuos. Omul nu este înzestrat de la natură cu un anumit *habitus*, cu o anumită virtute. Deci, omul nu este bun de la natură, cum susținea Socrate, și nici nu înfăptuiește necesar binele doar fiindcă îl cunoaște, cum propovăduia Platon. Aristotel consideră că un anumit *habitus* (virtute) se obține prin exercițiu (efort) și obișnuință (voință), individul dobândind un caracter moral prin eforturi proprii. Omul este făuritorul *habitusului* său, este răspunzător pentru faptele sale, dispunând de *liber arbitru*. Odată dobândit, *habitusul* nu se schimbă și omul va acționa cu necesitate în conformitate cu *habitusul* său. Educația, adică formarea deprinderilor bune din copilărie, capătă, în concepția lui Aristotel, o importanță excepțională, de unde rezultă necesitatea răspunderii și responsabilității, atât pentru educatori, cât și pentru cei educați.

Virtutea înseamnă condiția necesară, dar nu și suficientă, pentru obținerea binelui suprem; a fericirii. Fericirea obiectivă este cea pe care o dă plăcerea simțită de om în urma faptelor lui. Dar virtutea înseamnă și cunoașterea neplăcerii (durerii). A fi virtuos înseamnă a avea măsura rațiunii atât în plăcere, cât și în durere, a ține

cumpăna între plăcere și durere, a trăi plăcerea și durerea numai pentru ce, cum și când se cuvine (nici căutarea plăcerii, nici evitarea durerii cu orice preț). Rațiunea trebuie să hotărască întotdeauna ce plăcere să alegem sau ce durere să evităm.

Stăpânirea afectelor, care ne îndeamnă spre exagerarea plăcerilor și evitarea cu orice preț a durerilor, cade în sarcina cugetului, a rațiunii. După Aristotel, în suflet sunt trei factori care au ca scop adevărul și acțiunea: senzația, intelectul și dorința. Intelectul are drept componente: gândirea intuitivă și gândirea discursivă, împreună formând cunoașterea teoretică.

Intelectul și dorința, în comun, determină acțiunea morală (practică). În *Etica nicomahică*, Aristotel alcătuiește și tratează *in extenso* un tablou al virtuților etice și dianoetice, într-o perspectivă bipolară, dialectică, identificând *lipsa* și *exagerarea* precum și afectele care trebuie controlate pentru a se atinge *habitusul* (virtutea). În acest sens, el tratează cumpătarea, dreptatea și nedreptatea, generozitatea, avariția, mărminia, grandoarea sufletească, lipsa de stăpânire, prietenia, bunăvoința, Concordia, iubirea de sine și de altul etc.

Pe linia realismului ce caracterizează, în ansamblu, filosofia sa, Aristotel scoate în evidență și rolul condițiilor exterioare individului în realizarea fericirii. „Cel fericit însă, om fiind, va trebui să trăiască și în condiții bune exterioare. Căci natura nu-și este sieși suficientă pentru gândire; căci pentru aceasta e nevoie și de sănătate trupească, de hrană și de toate celelalte ce sunt necesare pentru trebuințele vieții [...] Și Solon a răspuns, desigur, nimerit la întrebarea cine este fericit, zicând că fericiți sunt aceia care, înzestrați modest cu bunuri exterioare, au săvârșit faptele cele mai frumoase după părerea sa și au trăit cumpătat. Căci și cu mijloace modeste se poate trăi cumpătat” (*Etica nicomahică*, 9, IX, 1179a).

În *Etica nicomahică* un capitol special este dedicat *dreptății*, și două cărți (8 și 9), *prieteniei*. Astfel, Aristotel susține, ca și dascălul său, Platon, că dreptatea este virtutea cea mai cuprinzătoare, deoarece ea stă și la baza binelui individual, dar și la baza ordinii sociale, implicit, a organizării politice.

De asemenea, nimeni, nici măcar omul virtuos nu poate fi fericit fără prieteni. Stagiritul consideră că există o legătură necesară între nevoia de prieteni și organizarea statală: „Căci omul este din fire o ființă socială și dispus spre viețuire comună; de aceea, această viețuire împreună i se cuvine celui fericit, deoarece el posedă doar toate bunurile firești” (*Etica nicomahică*, 9, IX, 1169b).

Deoarece prietenia este o comunitate (*κοινωνία*), iar Statul este cea mai largă (cuprinzătoare) comunitate, buna organizare a Statului este o condiție fundamentală pentru ca omul să ajungă la fericire. Etica este, astfel, o parte a Politicii, susține Aristotel. Statului îi revine misiunea de a asigura *ordinea și dreptatea* socială, dar mai ales creșterea și educația morală (practică), în conformitate cu cerințele rațiunii, a copiilor (tinerilor), pentru a putea spera că omul, într-adevăr, va deveni virtuos și fericit.

Statul lui Aristotel este și el un *stat ideal*, dar mai aproape de condițiile realității decât statul lui Platon. În viziunea lui Aristotel, statul este o asociație de oameni naturală, necesară și anterioară individului, care se constituie în vederea unui anumit bine, adică a binelui care se referă la toți și pe care trebuie să-l săvârșească toți. „Totodată, este clar de ce omul este o ființă mai socială decât orice albină și orice ființă gregară; căci natura nu creează nimic fără scop. Însă grai are numai omul dintre toate vietățile [...] Și această însușire este caracteristică omului, spre deosebire de toate vietățile, așa că singur el are simțirea binelui și a răului, a dreptului și a nedreptului și a celorlalte stări morale.

Comunitatea unor ființe cu asemenea însușiri creează familia și statul.

Și este clar că din natură statul este anterior familiei și fiecăruia dintre noi; căci corpul trebuie să existe mai înainte de organe [...] Așadar este clar că statul este din natură anterior individului, căci întrucât individul nu-și este suficient, el este față de stat, ca mădularele unui corp față de acesta, iar pe de altă parte, dacă nu poate ori nu are trebuință să se întovărășească în societate, din cauza suficienței sale, atunci nu este membru al statului, ci ori fiară ori zeu. Așadar, din natură există în toți instinctul pentru o asemenea comunitate; și cel dintâi care a dobândit-o a fost autorul celor mai mari bunuri. Căci, după cum omul în perfecțiunea sa este cea mai nobilă între ființe, tot astfel, lipsit de lege și de dreptate, este cea mai rea din toate; căci cel mai groaznic lucru este nedreptatea înzestrată cu arme; însă omul se naște având ca arme firești inteligența și voința fermă, care sunt foarte proprii a fi întrebuințate în scopuri contrarii. De aceea, el este creatura cea mai nelegiuită și cea mai sălbatică, fiind fără virtute; și privitor la pofa de dragoste și de mâncare este cel mai nesățios, pe când dreptatea este o virtute socială” (*Politica*, I, 1, 10).

Aristotel cercetează sistemul politic prin analiza vieții economice, a vieții sociale și a *constituțiilor* polisurilor timpului său. Analizând formele naturale (materia, spațiul, timpul, mișcarea, cauzalitatea, universul), istoria și mișcarea animalelor (nutriția, respirația etc.), formele logice și fenomenele psihice, el ajunge la analiza formelor etice, economice și sociale, descoperind că omul este *zoon politikon kai oekonomikon* și, ceea ce este extrem de important, că politica este știința arhitectonică (principală) care este scopul eticii, al economiei, chiar al tuturor științelor în ansamblu.

Cetățeanul, potrivit cu vârsta și capacitățile sale, trebuie să fie eliberat de grijile materiale, de avatarurile muncii fizice, care este apanajul sclavilor, căci Antichitatea disprețuia

munca fizică și nu prețuia decât „îndeletnicirea omului neocupat” și contemplația, meditația.

Aristotel înțelege esența economică a sclaviei, dar îi dă o justificare ideologică, încercând chiar explicarea metafizică a condiției sclavului. „Sclavul e o proprietate instrumentală animată, ca un agent prepus la toate celelalte mijloace (...) Omul, care, prin natura sa nu este al lui, ci al altuia, acela este sclav, acela este sclav prin natură; este o posesiune și un instrument pentru a acționa separat și sub ordinele stăpânului său (...). Dacă fiecare instrument ar putea executa prin el însuși voința și intenția agentului, așa cum zice-se făceau marionetele lui Dedal sau trepiedele lui Vulcan, care veneau (povestește Homer) singure la băătăliile zeilor, dacă suveica ar țese singură pânza, dacă arcușul ar trage singur din vioară sunetele dorite, arhitecții n-ar mai avea nevoie de lucrători, nici stăpânii de sclavi” (*Politica*, I, 1). Aristotel considera că sclavajul e ceva natural și imuabil, rațiunea economică a sclaviei constând în insuficiența instrumentelor neanimate, care trebuie deci necesar completată cu instrumente animate.

Dacă înțelege corect rațiunea economică a sclaviei, Aristotel nu întreprinde o veritabilă analiză a valorii morale și sociale a muncii. Nu activitatea propriu-zisă, ci înțelegerea contemplativă a lumii și înțelepciunea practică sunt virtuți dianoetice, căci *virtuțile etice* sunt subordonate, în concepția lui Aristotel, *virtuților dianoetice*. El consideră că formele cunoașterii, categoriile și legile logice se originează în natura lucrurilor, iar reflectarea lucrurilor în și prin gândire se face în mod natural și doar la nivel biopsihologic, fără amestecul în vreun fel al socialului.

Platon se dovedise, în *Republica*, dar mai ales în *Legile*, un polemist antidemocrat și un utopist aristocrat, dând dovada idealismului său conceptual-abstract și în politică. Aristotel fundamentează știința politicii pe studierea

raporturilor economice, etice și psihologice, considerând societatea ca un tot care subsumează manifestări specifice, dar care presupune primordial cunoașterea prealabilă a omului. Statul aristotelic trebuie să urmărească realizarea binelui pentru toți, scopul său fiind interesul comun (obștesc) care se poate realiza fie urmărit de un conducător (monarhie), fie de mai mulți (aristocrație), fie de tot poporul (democrație). Acestor forme de conducere politică, ce presupun virtutea, li se opun alte trei, care înlocuiesc *virtutea interesului obștesc*, cu *viciul interesului egoist*: interesul egoist al unui singur conducător (tiranie) – este forma cea mai rea, spune Aristotel, interesul egoist al câtorva (oligarhie) sau interesul egoist urmărit de toți (timocrație).

De aceea, statul aristotelic ideal este cel care îmbină armonios monarhia cu aristocrația și democrația, Aristotel dovedindu-se, în fapt, un dușman al democrației ateniene a timpului său, pe care a și studiat-o în lucrarea *Constituția ateniană*, descoperită între manuscrisele din Egipt de către Kenyon, în 1891.

Paradoxal, deși întreaga concepție a lui Aristotel este una cât se poate de sistemică, și ea se încheie cu analiza principiilor raționale practice, ale științei politicii, societății nu i se atribuie nici un rol în formele cunoașterii, căci formele obiective ale cunoașterii se reflectă direct în formele noetice, doar printr-un proces biopsihologic. La Aristotel, *principia fondantur in re, sed non interposita civitate*. Aceasta are meritul de a combate formula platonice *principia fondantur in mente*, dar scoate în evidență și limitele *realismului naturalist* al lui Aristotel, care nu poate sesiza și caracterul social al cunoașterii. Idealul științei aristotelice este un sistem noțional deductiv, închis, încoronat prin definiții care suprimă cauzele raționale, esențele substanțiale. *Noțiunea este identificată cu esența, esența cu definiția și definiția cu știința*.

În concepția lui Aristotel, *știința este teleologic definitorie, esențial definitorie, și numai instrumental, subaltern și accidental relațională*. Materia este relativă, irațională, fiind virtualitate (*dynamis*) și sursa accidentelor, a hazardului, întâmplării care poate abate legile naturii de la linia lor de dezvoltare teleologică. Întregul univers este valorificat antropo-centric, conform liniei finalismului socratico-platonic, care minează întreaga metodologie a științei aristotelice și constituie sursa principalelor limite ale logicii și gnoseologiei lui Aristotel.

Filosofia lui Aristotel a dominat covârșitor gândirea europeană până la Renaștere. Scolastica a realizat în Evul Mediu, prin Toma d'Aquino, o genială interpretare – sinteză între aristotelism și teologia creștină apuseană (catolică).

Reacțiile împotriva lui Aristotel, ale Renașterii și începutului perioadei moderne prin Fr. Bacon, Galilei sau Descartes sunt, desigur, determinate de nevoia obținerii libertății cercetării în fața bisericii romano-catolice, care decretase acordul dintre teologie și filosofie, prin transformarea filosofiei Stagiritului într-o *ancilla teologiae*.

Aristotel a fost, într-adevăr, „spiritul enciclopedic al Antichității”, meritându-și cu prisosință supranumele simplu, dar copleșitor, de *Filosoful*, pe care i l-a dat scholastica.

Hegel scria despre Aristotel că „a fost unul dintre cele mai bogate și cuprinzătoare (profunde) genii științifice care au apărut vreodată; a fost un bărbat alături de care nici o epocă nu poate pune unul care să-l egaleze”.¹

Prin numărul, diversitatea, aria, complexitatea, adâncimea, semnificația lucrărilor sale, Aristotel a îmbinat profunzimea speculativă a metafizicianului cu metodele euristice ale savantului. Filosofia universală post-aristotelică, de la cea antică la cea scolastică, modernă și postmodernă, în

¹ G.W.F. Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1969, p. 562.

toate variantele, a resimțit ca pe un referențial obligatoriu opera lui Aristotel, dovedind uriașa însemnătate pentru destinul cunoașterii, dar și pentru regnul valorilor umane perene, a construcției conceptuale de geniu, ca mai prețioasă decât orice reconstrucție.

V.4. *Lykeion*-ul lui Aristotel ca școală filosofică de nivel esoteric va continua să funcționeze și după moartea lui Aristotel, în paralel cu alte trei școli filosofice de prestigiu în Atena: *Academia* platoniciană, *Stoa* stoicilor și *Grădina* lui Epicur, nemaipunând la socoteală filosofii de diverse orientări, mai ales *cinicii*, care își tratau adepții tot în regim (cu veleități) de școală.

Al doilea *scholarh* al *Peripatos*-ului aristotelian, după Aristotel însuși, a fost *Theofrast din Eresos*, cel mai celebru peripatetician după Stagirit, pe timpul conducerii căruia (323-288 î.H.) *Lykeion*-ul ajunsese să adune un număr de două mii de elevi, cifră absolut impresionantă pentru Atena acelor timpuri.

Lui *Theofrast* i-au urmat la conducerea *Peripatos*-ului *Straton* (288-268 î.H.) și *Lycon* (268-225 î.H.), după care *Lykeion*-ul va intra în penumbră până la sfârșitul secolului al II-lea d.H., când *Alexandros din Aphrodisias* revigorează activitatea școlii prin inițierea comentariilor la operele acromatice ale lui Aristotel ce fuseseră publicate de *Andronicos din Rhodos*, la mijlocul sec. I î.H. După *Lycon*, se pare că a urmat ca *scholarh* *Ariston din Ceos*, apoi, printre alții, *Aristoxenos din Tarent*, muzician, profesor și biograf, *Dicaearchos din Messene*, *Critolaos din Phaselis* (Lycia), *Eudemos*, presupus autor al *Eticii eudemice* și istoric al științelor grecești, *Menon*, istoric al medicinei grecești, pentru sec. II-I î.H.

Printre peripateticienii importanți, dar care n-au fost niciodată *scholarhi*, istoriografia îi menționează pe *Demetros din Phaleron* și *Heracleidos din Pont*.

Ultimul comentator important al operei lui Aristotel este *Simplicius*, care îl însoțește pe neoplatonicianul *Damas-cius*, împreună cu alți cinci filosofi, la curtea regelui *Chosroes* (Coșru Nușirvan), în Persia (531 d.H.), ca urmare a edictului împăratului Iustinian privind închiderea școlilor filosofice din Atena (529 d.H.).

Deși *Lykeion*-ul n-a avut reprezentanți de marcă cu excepția lui Theofrast, pe măsura unor personalități din epocă precum *Zenon*, *Chrysippos*, *Arcesilaos*, *Carneade* sau *Epicur*, el rămâne o școală filosofică de prim rang în antichitate, ridicând în esență aceleași probleme pe care filosofia le-a dezbătut de-a lungul veacurilor, încercând soluții în spiritul enciclopedismului ce caracterizase opera lui Aristotel.

Umaniștii și reprezentanții Renașterii vor analiza valorile subordonându-le disputei în care erau angajați cu Scholastica.

Marea idee ce se transmite prin operele lui Erasmus, Ficino, Landino, Valla, Bruni ș.a. este cea a iubirii universale ca mijloc de realizare a legăturii între oameni și pandant al întregului univers.

Ideile despre omul de cultură encicloped sau despre raționalitatea lumii vor fi pe larg analizate în operele unor filosofi renașcențiști ca Pomponazzi, More, Campanella, Cusanus, Bruno ș. a.

Opțiunea pentru promovarea valorilor cunoașterii o întâlnim la Fr. Bacon sau R. Descartes. Denunțarea „idolilor” ce îngreșesc cunoașterea, în „Noul Organon”, sau analiza lui „cogito”, în *Discurs asupra metodei...* marcau renunțarea la vechile valori și promovau valorile lumii moderne.

Se vor impune concepții noi despre viața socială, politică, despre stat prin operele lui Spinoza, Hobbes, Montesquieu sau J. Locke.

Gânditori ca La Mettrie, Helvetius, D'Holbach, Diderot, alături de alți reprezentanți ai curentului enciclopedist, precum Jean-Jacques Rousseau, vor face o amplă critică statului, realităților economice, sociale, politice și culturale premergătoare revoluției burgheze franceze.

În acest context, analiza valorilor morale, promovarea valorilor educației prin sublinierea rolului acestora în devenirea socială a omului, critica legislației, convingerea că natura umană este mai bună decât cea relevată de realitățile timpului, ca și ideea că pentru schimbarea naturii viciate a omului este necesară schimbarea ordinii sociale, ideea îngrădirii puterii monarhului prin „*contract social*”, concepția nouă despre proprietate vor avea și un profund caracter axiologic.

Marele ideal transmis în epocă era cel al *democrației* cu elementele sale: egalitate, fraternitate, dreptate socială, ce vor fi înscrise pe stindardul revoluționarilor francezi de la 1789.

Capitolul VI IMMANUEL KANT ȘI AXIOLOGIA

Filosofia kantiană nu va da nici ea o analiză specific axiologică a conceptului de valoare, deși poate fi apreciată în ansamblu ca o filosofie a valorii. Criticismul și delimitările sale conceptuale se constituie, însă, în izvoare de filosofare pentru axiologiile elaborate pe bazele diverselor orientări și tendințe din filosofia contemporană.

Întreaga filosofie kantiană rămâne legată de descifrarea unor structuri logice de cunoaștere valabile, de modul cum cunoașterea umană poate fi universală și necesară (aceasta presupunând înțelegerea structurii logice a actului cunoașterii).

În studiul relației subiectului cu obiectul în cunoaștere, accentul nu este pus nici pe subiect nici pe obiect, ci pe structura logică a cunoștinței și a obiectului ei.

Filosoful din Königsberg are intenția depășirii constructive a cadrelor filosofiei de până la el, a direcțiilor ei fundamentale, *empirismul* și *raționalismul*.

Pentru Kant (1724-1804), cunoașterea există dacă are valabilitate, dacă este necesară și universală, și ea reprezintă o valoare în măsura în care are valabilitate, de aceea opera kantiană nu face nici un moment abstracție de problema valorii.

O problemă de fundamente în „*criticism*” este distincția riguroasă, prin folosirea principiilor logicii formale, între *empiric* și *a priori*, considerându-se *empiricul* ca individual și contingent în cunoștință, fără valabilitate, și *a priori* ca

universal și necesar, singurul ce are valabilitate. Această dihotomie are ca urmare întemeierea cunoștințelor ca valori, este o dihotomie de valoare între cunoștințele obținute și deținute de subiect.

În centrul criticismului, bucurându-se de cea mai înaltă considerație, stă metoda de cunoaștere, ce face posibilă întemeierea ca valabilă a cunoașterii. „Un organon al rațiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoștințele pure, *a priori*, pot fi dobândite și realizate de fapt. Aplicarea detaliată a unui astfel de organon ar procura un sistem al rațiunii pure”.¹

Kant recurge la metoda „critică” sau „transcendentală” prin care separă și analizează elementele cunoașterii. El numește transcendentală „orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta e posibil *a priori*”.²

Separarea și analiza elementelor cunoașterii are ca scop să constate valabilitatea lor, care este sinonimă cu *purul* și *a priori*. „Se numește absolut pură o cunoștință în care nu se amestecă de loc nici o experiență sau senzație, care prin urmare este posibilă complet *a priori*”.³

În *Critica rațiunii pure* problema cunoașterii este aceeași cu problema judecății. Cunoașterea se realizează prin intermediul judecăților, gândirea însăși este identificată cu judecarea.

Orice judecată reprezintă un raport între noțiunea subiectului și cea a predicatului, în care predicatul se afirmă sau se neagă despre subiect, iar, conform acestui raport, judecățile pot fi: *judecăți analitice*, când noțiunea predicatului

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Ed. Științifică, București, 1969, p. 58.

² Ibidem, p. 59.

³ Ibidem, p. 58.

este cuprinsă în cea a subiectului, și *judecăți sintetice*, când noțiunea predicatului nu se cuprinde în întregime în cea a subiectului.

Judecățile analitice izvorăsc din principiul logic al contradicției, căci negând predicatul negi și subiectul, iar afirmând predicatul nu adaugi nimic conținutului noțiunii subiectului.

Judecățile sintetice nu izvorăsc dintr-un principiu logic. Toate judecățile analitice sunt judecăți a priori pentru că predicatul se afirmă sau se neagă despre subiect numai prin analiză logică, fără intervenția empiricului, a experienței.

Judecățile sintetice pot fi *a priori* și *a posteriori*, având în comun că nu izvorăsc dintr-un principiu logic, dar deosebindu-se, căci cele a posteriori se originează în empiric, iar cele a priori în *intelectul pur* și *rațiunea pură*.

Cunoștința, pentru a avea valabilitate (numai cunoștințele valabile sunt științifice), trebuie să fie necesară și universală, dar să nu fie tautologică. Rezultă că oricare știință care își merită numele trebuie să se întemeieze pe judecăți sintetice a priori, căci judecățile sintetice a posteriori nu sunt universale și necesare, iar judecățile analitice sunt tautologice, neîmbogățind cunoașterea.

De aici și necesitatea pentru Kant de a demonstra cum sunt posibile judecățile sintetice a priori și apoi de a analiza care dintre domeniile cunoașterii se fundamentează pe aceste judecăți.

Cunoașterea valabilă este rezultatul conlucrării dintre trei funcții de cunoaștere ale subiectului: *sensibilitatea*, *intelectul* și *rațiunea*.

Sensibilitatea reprezintă funcția receptivă a subiectului. Ea dobândește, prin intermediul simțurilor, reprezentări pe care le organizează și ordonează prin formele (intuițiile) sale pure a priori, spațiul și timpul, transformându-le în obiect. Activitatea ei are ca rezultat constituirea obiectului cunoașterii și intuirea lui.

Pentru a realiza cunoașterea prin judecăți, este necesară intervenția intelectului, funcție de cunoaștere spontană și activă care are ca obiect fenomenele.

Gândirea este funcție a intelectului și înseamnă unirea reprezentărilor în conștiință, adică a *judeca*.

Judecățile, ca produse ale aplicării intelectului la reprezentările din conștiință, pot avea valoare subiectivă sau obiectivă, după cum intelectul unește reprezentările într-un subiect.

Dacă unirea se face doar pe baze obișnuite (de percepție) și într-un subiect empiric, judecățile sunt subiective, de percepție, iar dacă la această simplă unire se adaugă noțiunea, ca „unitate sintetică a intuițiilor”, într-o conștiință în genere, judecățile sunt obiective, de experiență.

Noțiunile sau categoriile care determină reprezentarea și întemeiază judecățile cu valoare universală, stabilite de Kant la douăsprezece (cauză, unitate, realitate, necesitate etc.) sunt „noțiuni pure ale intelectului”, nederivând din experiență.

Judecățile subiective nu au valabilitate izvorând din empiric și având valoare numai pentru subiect, pe când judecățile obiective au valabilitate, impunându-se ca necesare și universale, având deci valoare.

Între valoare și realitate Kant instituie o opoziție identificând sensul realității cu sensul judecății. Astfel, cu cât o judecată se referă mai nemediat la experiență cu atât este mai puțin valabilă și are, deci, o valoare mai mică.

Până la Kant diferența dintre judecățile de percepție și cele de experiență era considerată o diferență de existență, de realitate, unele fiind considerate ca având o realitate subiectivă, iar celelalte o realitate obiectivă. Kant vorbește primul de o diferență de valoare, judecățile de percepție au o valoare subiectivă, iar cele de experiență o valoare obiectivă.

Prin conlucrarea formelor pure ale sensibilității cu formele pure ale intelectului iau naștere judecățile sintetice a priori. Pentru Kant, însă, există o deosebire radicală între a cunoaște și a gândi. Gândirea este posibilă ca urmare a „unității transcendentele a conștiinței de sine” sau, altfel spus, ca „unitate sintetică a apărcepției”.

Nu putem cunoaște decât dând formelor pure ale sensibilității și intelectului un conținut, altfel putem doar gândi, adică specula. Cunoașterea valabilă, adică a priori, nu există decât legată de realitatea empirică, de fenomenalitate, altfel ea nu este decât speculație, complet lipsită de valabilitate. „Idei (*Gedanken*) fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe”.¹

Experiența nu se identifică însă cu existența. Obiectul cunoașterii și al experienței, la Kant, este reprezentat de fenomen. Neputând depăși intuiția sensibilă, o parte a existenței nu mai este acoperită de cunoaștere, aceasta oprindu-se la fenomen, în fața *lucrului în sine*, a *noumen*-lui, care nu poate fi cunoscut, ci doar gândit.

Pentru ca sinteza fenomenelor operată de intelect să fie desăvârșită, Kant introduce o nouă funcție de cunoaștere a subiectului, *rațiunea*. Ea nu se mai referă la fenomene, ci la judecățile intelectului și la raționamentele lui, căci intelectul, în activitatea sa cognitivă neobosită, inevitabil ajunge să treacă dincolo de experiență, de fenomen. El ajunge să elaboreze o serie de judecăți și raționamente pe care nu le mai poate controla, cerceta, această sarcină revenindu-i rațiunii.

Rațiunea conține propriile concepte originare (pure), *ideile*. După Kant, există trei idei ale rațiunii, stabilite cu ajutorul celor trei specii ale raționamentului deductiv silogistic: categoric, ipotetic, disjunctiv. Lor le corespund, în

¹ Ibidem, p. 92.

ordine: „ideea unei unități absolute a sufletului gânditor (sufletul)”, „ideea unei unități absolute a seriei condițiilor (lumea)” și „ideea unei unități absolute a tuturor obiectelor gândirii în genere (Dumnezeu)”.¹

Față de ideile lui Platon, ideile lui Kant nu mai sunt modele suprasensibile, imuabile și eterne ale lucrurilor, ci „principii regulative”, puncte de orientare în cunoaștere. Rațiunea are posibilitatea unei viziuni globale asupra lumii, dar ea nu poate cunoaște cu adevărat, ci, doar, gândi, intrând inevitabil în contradicție cu sine când vrea să ofere cunoștințe globale, totalizatoare. De aceea, atât „psihologia rațională”, ca disciplină ce studiază „ideea sufletului”, cât și „cosmologia rațională”, corespunzând „ideii lumii” și studiind cauzalitatea fenomenelor și „teologia rațională”, ce studiază „ideea de Dumnezeu” sunt considerate speculative, pseudo-științe, în *Critica rațiunii pure*. Metafizica însăși nu este posibilă ca știință când vrea să descifreze suprasensibilul, transcendentul, *noumen*-ul, ci este posibilă doar ca disciplină „critică”, ca filosofie „transcendentală” care să aibă ca obiect descifrarea modului cum sunt posibile judecățile sintetice a priori, cum sunt posibile cunoștințele valabile.

Scopul filosofiei trebuie să fie acela de a feri rațiunea de erori. „O astfel de știință nu ar trebui să se numească doctrină, ci numai critica rațiunii pure (...) ea ar servi nu la extinderea, ci numai la clarificarea rațiunii noastre, și ar feri-o de erori, ceea ce ar reprezenta un mare câștig”.²

Pentru a împinge capacitatea de cunoaștere a rațiunii dincolo de limitele pe care i le impusese *Critica rațiunii pure*, Kant este nevoit să renunțe la o serie de exigențe în *Critica rațiunii practice*: „Cu folosirea practică a rațiunii, lucrurile stau altfel (...), căci aici rațiunea poate cel puțin reuși să decidă

¹ I. Kant, *Critica rațiunii practice*, Ed. Științifică, București, 1972, p. 101

² Ibidem, p. 58-59.

voința și întrucât nu este vorba decât de voliție, ea are întotdeauna realitate obiectivă (...). Aici intervine acum un concept al cauzalității, justificat de critica rațiunii pure, deși nesusceptibil de o prezentare empirică, anume conceptul de libertate”.¹

Prin această extindere, Kant vrea să deschidă posibilitatea cunoașterii „practice” și a celei „religioase” care nu trebuie să mai îndeplinească condiția cuprinderii adevărului obiectiv (valabil), fiindu-le suficientă condiția valabilității subiective a adevărului. „În comparație cu rațiunea speculativă, aici este numai un principiu subiectiv al valabilității unui adevăr, care pentru o rațiune tot pură, dar practică, este totuși obiectiv, valabil; prin aceasta se procură ideilor de Dumnezeu și de nemurire, cu ajutorul conceptului de libertate, realitate obiectivă și autoritate, ba chiar necesitate subiectivă (nevoie a rațiunii pure) de a le admite, fără ca, prin aceasta, rațiunea să se extindă în cunoașterea teoretică; ci i se dă numai posibilitatea care mai înainte (în *Critica rațiunii pure*) nu era decât o problemă, și care acum devine o aserțiune, unindu-se astfel folosirea practică a rațiunii cu elementele celei teoretice”.²

Kant însuși recunoaște dificultatea în care se găsește încercând să justifice consecvent logic legătura între *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice*. Aceasta vine să confirme ceea ce el scria: „a trebuit deci să înlătur știința pentru a face loc credinței”.³

În *Critica rațiunii practice* eforturile lui Kant se vor îndrepta spre a demonstra cum e posibilă (totuși) o cunoaștere etică a priori, deci valabilă, în condițiile

¹ Ibidem.

² Ibidem, p. 90-91.

³ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 31.

confruntării permanente cu experiența (empiricul și psihologicul).

Kant aplică și în acest caz principiul transcendentalismului, dar urmând o cale inversă față de *Critica rațiunii pure*, ceea ce va necesita și o inversare a diviziunii *Criticii rațiunii practice*, căci acum se pornește „de la principii spre concepte și abia de aici, pe cât posibil spre simțuri, pe când în rațiunea speculativă porneam dimpotrivă de la simțuri și trebuia să sfârșim cu principiile”.¹

Rațiunea practică nu își are izvorul ca *rațiunea pură* în empiric. Morala, ca domeniu empiric, trebuie să se întemeieze *transcendental* în *rațiunea practică* și nicidecum în analiza concret istorică a moravurilor, căci, dacă valorile morale ar fi doar abstracții ale bunurilor și scopurilor umane, ele nu ar mai putea fi autonome, încălcând cerința esențială a transcendentalismului de a fi a priori, iar morala nu s-ar mai putea desprinde de întemeierea empirică a binelui și răului care, astfel, nu poate fi decât relativă.

Valorile nu pot fi simple însușiri ale lucrurilor date, numite bunuri sau scopuri, căci ele nu depind de aceste însușiri ale lucrurilor sau ale omului.

Scopurile și obiectele nu sunt valori, pot fi însă bunuri, ca scopuri și obiecte date a priori prin imperativul categoric (*Sollen*), căci numai imperativele se fundamentează ca practic valabile.

Neputând, conform transcendentalismului, să subordoneze voința bunurilor și scopurilor empirice, individuale, Kant răstoarnă raportul dintre acestea și voință, subordonând scopurile și bunurile voinței, după ce în prealabil a subordonat voința unei legi supreme, cu caracter a priori, datorită imperativului (*Sollen*). „Valoarea adevărată și inapreciabilă a unei voinți absolut bune constă tocmai în

¹ I. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 102.

aceea ca principiul rațiunii să fie independent de toate influențele contingente pe care numai experiența le pune la îndemână”¹.

Adevăratele valori, valorile valabile, nu trebuie să aibă un conținut material, empiric, căci n-ar mai putea fi a priori, ci pot să aibă numai un conținut formal, singurul ce le poate asigura valabilitatea. De aceea lumea valorilor la Kant este complet independentă de obiectele empirice, adică de bunuri și de scopuri, nu valorile întemeindu-se pe bunuri, ci bunurile având întemeierea în valori.

Deși lipsite de conținut empiric, valorile au totuși un conținut, căci altfel ar fi lipsite de sens, au un conținut formal, suficient însă pentru a le asigura valabilitatea.

Pentru Kant, conținutul categoriei este sensul ei. Acest conținut poate fi și altfel decât intuitiv, sensibil, și anume poate fi doar rațional, gândit, formal.

Prin conceperea valorilor cunoașterea pură este lărgită practic: „*Spre a lărgi practic* (subl. lui Kant) o cunoaștere pură, trebuie să fie dat un scop a priori, adică un scop ca obiect (al voinței) care, independent de orice principii teoretice, să fie reprezentat ca practic necesar printr-un imperativ (categoric), care determină nemijlocit voința și care aici este Binele suveran”².

Așa cum i s-a reproșat de către Scheler, Kant identifică de fapt a priori cu formalul și pe acesta cu raționalul, de aceea nu poate accepta fundamentarea unei etici materiale a valorii, încercând să întemeieze transcendental etica și valorile.

Dacă admite pentru rațiunea practică doar un conținut rațional, formal, Kant o face numai pentru a putea justifica

¹ I. Kant, *Întemeierea metafizicăi moravurilor*, Ed. Științifică, București, 1972, p. 44.

² I. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 224.

existența autonomă a ideilor pure ale rațiunii: libertatea, nemurirea și Dumnezeu, și a justifica obiectivitatea cunoașterii practice și a celei teologice.

El vorbește despre valori relative, pe acestea avându-le în vedere când consideră că sunt abstracții ale bunurilor și scopurilor umane fundamentate în empiric, și despre valori intrinseci, valori cu valabilitate, cele care pot să fie scop în sine.

Scopurile în sine sunt doar scopurile a priori, iar „imperiul universal al scopurilor în sine” este „imperiul ființelor raționale”.¹

„Ceea ce se referă la înclinațiile și trebuințele generale are un *preț de piață* (subl. lui Kant); ceea ce, chiar fără a presupune o trebuință, este conform unui anumit gust, adică unei satisfacții produsă de simplul joc fără scop al facultăților noastre sufletești, are un *preț de afecțiune* (subl. lui Kant); iar ceea ce constituie condiția în care, numai ceva poate să fie scop în sine, nu are numai valoare relativă, adică un preț, ci o valoare intrinsecă, adică demnitate”.²

Sensul valorilor relative (bunurilor) este totuna cu sensul realității empirice, dar sensul valorilor intrinseci (valorile propriu-zise) este unul instituit de voința subordonată imperativului (*Sollen*), deci sensul valorilor la Kant, este sensul imperativului.

Imperativul și voința, au un conținut pur formal și nu unul empiric real. „Voința este concepută ca independentă de condiții empirice, prin urmare ca voința pură, determinată de simpla formă a legii și acest principiu determinat este considerat ca condiție supremă a tuturor maximelor” (și) „Imperativul moral trebuie să facă abstracție

¹ Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 82.

² Ibidem, p. 53.

de orice obiect, astfel încât acesta să nu aibă nici o influență asupra voinței”.¹

Valorile sunt transcendente realității, ele există, dar numai din punct de vedere practic, făcând parte din rațional (gândit). Sensul real este refuzat imperativului, valorii, căci altfel s-ar încălca principiul apriorismului, valabilitatea. Pentru Kant, valorile nu există dacă acestea nu sunt totuna cu imperativele, „Imperativele au așadar valoare obiectivă și sunt cu totul deosebite de maxime, care nu sunt decât principii subiective”.²

Sensul valorii este sensul imperativului, iar acesta este pur formal: „Dacă o ființă rațională trebuie să gândească maximele ei ca legi practice universale, nu le poate gândi decât ca principii care conțin principiul determinant al voinței nu după materie, ci numai după formă”.³

Kant vrea să întemeieze o concepție transcendențială despre valori vrând să ocolească dificultățile psihologismului și relativismului, valorile trebuind să fie valori a priori pentru toate ființele ce posedă rațiune și voință valabile chiar pentru *Ființa infinită (Dumnezeu)* ca *Inteligență supremă*.

Numai că omul, spre deosebire de *Ființa supremă*, posedă și nevoi pe lângă rațiune, voința sa putând să fie *voință pură*, dar nu *voință sfântă*, de aceea legea morală ia pentru om forma unui imperativ, a unei valori rigoriste, cerându-i o continuă adaptare a maximelor (scopurilor) voinței lui la legea morală, subordonată imperativului: „De aceea pentru oameni legea morală este un imperativ care poruncește categoric”.⁴

¹ I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 80.

² I. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 106.

³ Ibidem, p. 114.

⁴ Ibidem, p. 120.

Dintre formulările legii fundamentale a rațiunii practice, cea devenită clasică este următoarea: „Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată oricând valora în același timp ca principiu al unei legislații universale”.¹

Valorile propriu-zise (valabile) au rolul de a direcționa acțiunea omului, de aceea concepția despre valori a lui Kant, ca și întreaga sa concepție despre morală, are caracter rigorist.

Kant nu rupe propriu-zis valorile de existență, ci de empiric, arătând că sensul valorilor este unul existențial, dar numai formal, gândit.

Sensul valorilor nu este real, căci conținutul lor nu este empiric, pe această considerație bazându-se de fapt diferențierea dintre valori și bunuri.

Valorile sunt recunoscute de către voință în imperative și realizate ca *maxime*, în aceasta constând atât de discutata autonomie a voinței, *libertatea* ei, căci „autonomia voinței este unicul principiu al tuturor legilor morale și al datorilor care le sunt conforme. Legea morală nu exprimă deci altceva decât autonomia rațiunii pure practice, adică a libertății, și această autonomie este și condiția formală a tuturor maximelor, singura prin care ele pot fi de acord cu legea practică supremă”.²

Rigorismul axiologic și moral kantian are în sine un scop nobil, realizarea *binelui suveran*, ca unire a virtuții și a fericirii și întemeierea autonomă a eticii față de religie.

Realizarea *binelui suveran* ar însemna concretizarea lui ca valoare în realitate, dar acest lucru nu este posibil pentru ființa finită care este omul și de aceea Kant consideră necesară postularea nemuririi și a lui Dumnezeu.

¹ Ibidem, p. 118.

² I. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 114.

Pentru Kant, *valorile există, căci au valabilitate, tocmai pentru că nu au realitate.*

Concepția despre valori a lui Kant se bazează pe identificarea sensului realității cu cel al judecății din *Critica rațiunii pure*, care, chiar dacă se vrea atenuată în *Critica rațiunii practice* și *Întemeierea metafizicii moravurilor*, nu se poate depăși datorită, mai ales, metodei sale transcendente în care aprioricul are rolul fundamental în întemeierea cunoașterii.

Analizele lui Kant din *Critica puterii de judecare* vin să dea o nouă folosire *metodei transcendente*, în interpretarea domeniului estetic, a judecății de gust și a frumosului, ele confirmând de fapt viziunea despre valori fundamentată în cele două „critici” ce au precedat-o, cu toate că această a treia *critică* ar fi trebuit să aibă, chiar după Kant, o poziție intermediară între primele două, de justificare a legăturii dintre ele.

Viziunea kantiană despre valori deschide astfel calea interpretărilor ce se vor da valorii ca *Reich der Werte* de către o serie de filosofi postkantieni, inclusiv de către neokantieni.

În filosofia românească, un punct de vedere apropiat celui kantian despre valori va fi îmbrățișat de Tudor Vianu, care scrie: „Valorile sunt condiția existenței bunurilor. Fără prezența în conștiință a valorilor, unele lucruri n-ar putea fi înregistrate ca bunuri.

Astfel, nu experiența bunurilor condiționează pe cea a valorilor, ci dimpotrivă, experiența valorilor condiționează pe cea a bunurilor”.¹

¹ T. Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, Ed. Cugetarea, București, 1942, p.

VI.1. Postkantienii

Desigur, operele „perioadei critice” ale titanului din Königsberg au suscitât și suscită comentarii și interpretări pe care numai o operă de asemenea profunzimi le-ar putea susține, dar nicidecum ca la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX „mitul” lui Kant n-a fost întors pe toate fețele.

„O confruntare a noilor teorii cu spiritul și tezele *Criticii rațiunii pure* devenise prilej de dezvoltări constructive, deschizând o operă imensă de exegeză, care ajunsese să întunece doctrina kantiană însăși.

Regăsirea autenticului Kant și valorificarea lui rămăneau însă probleme deschise”.¹

Cei mai mulți dintre admiratorii și criticii lui Kant se vor constitui într-o serie de școli neokantiane, aceasta pe fundalul unei puternice efervescențe generată în epocă de „mișcarea kantiană”. „Ideea reîntoarcerii la Kant a fost formulată de Liebmann, care încheia fiecare capitol al cărții sale *Kant și epigonii* cu îndemnul „Also muss auf Kant zurückgegangen werden!”²

O serie de mari filosofi postkantieni (Kierkegaard, Schopenhauer, Lotze ș.a.) vor întreprinde demersuri teoretice privitoare la fenomenul valorii care au o deosebită semnificație axiologică.

În *Prelegeri de estetică*, Hegel (1770-1831) va defini frumosul, valoare estetică, ca o formă deosebită de exprimare a „ideii absolute” în material sensibil (cuvânt, marmură, culoare etc.).

¹ Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, Ed. Științifică, București, 1968, p. 43.

² Al. Boboc, *Istoria filosofiei contemporane*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1976, p. 44.

Arta nu trebuie să imite natura, ci să întruchipeze „ideea”, spiritul.

Fenomenele naturale prezintă o frumusețe limitată care constă în simetrie, armonie și legitate. Arta trebuie să caute adevărata frumusețe adică *sublimul* sau *idealul*. Dacă știința și filosofia redau ideea, valoarea, prin noțiuni, iar religia prin reprezentări, arta trebuie să încorporeze valorile în material sensibil.

Arta, în viziunea lui Hegel, ar avea trei forme consecutive: forma simbolică (arta orientală), forma clasică (arta antică) și forma romanică (arta creștină).

Arta orientului antic este o formă depășită. Arta antică greacă a înfăptuit pentru prima dată armonizarea formei și a conținutului, iar această contopire, apreciază Hegel, a devenit, ulterior, imposibilă chiar dacă ideea de frumos continuă să se dezvolte prin arta creștină a evului mediu și a perioadei moderne.

Arta romanică (creștină) ar întruchipa spiritul absolut, și de aici superioritatea fără tăgadă a acesteia.

Din cele cinci forme principale ale artei, deosebite de Hegel, - arhitectura, sculptura, pictura, muzica și poezia - aceasta din urmă, ca artă a cuvântului, ar da posibilități de exprimare deplină a spiritului, căci dintre celelalte forme, unele ar fi limitate de forma materială în care se exprimă - arhitectura, sculptura, pictura - iar muzica ar fi unilaterală folosind numai sunetul.

Marile idei ale sistemului filosofic hegelian ca: dezvoltarea, unitatea dintre formă și conținut, dialectica, lupta contrariilor etc. se regăsesc și în teoria sa despre artă.

Kierkegaard (1813-1855), prin lucrări ca: *Alternativa, Frică și cutremurare, Conceptul de teamă, Boala către moarte* etc., se va impune ca precursorul concepțiilor existențialiste. În esență pesimistă, concepția filosofului danez despre om și

creația sa valorică se opune optimismului concepției spiritualist-dialectice a lui Hegel.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) realizează o întoarcere la problematica filosofiei lui Kant, al cărui singur continuator se declară a fi, el susținând plin de emfază că a înțeles kantianismul mai bine decât însuși Kant.

În *Lumea ca voință și reprezentare*, Schopenhauer prezintă fericirea și credința omului în aceasta ca pe erori înăscute. Dacă există fericire, aceasta nu poate fi decât liniștea și mântuirea sufletească obținută prin realizarea legăturii între renunțarea la orice voință (cvietism), mortificarea voinței (ascetism) și știința identității proprii sale ființe cu esența lumii.

Nirvana și ascetismul brahmanist sunt singurele ce ar mai putea salva omul și fericirea sa.

Până la apariția unei reflecții filosofice relativ specializate pentru domeniul valorii, vom mai menționa preocupările economistului englez Adam Smith, care va da o interpretare economică valorii.

VI.2. Teoria valorilor - disciplină filosofică autonomă

R. H. Lotze (1817-1881) este primul gânditor care în operele sale va da conceptului de *valoare* o accepție strict filosofică.

Termenul *axiologie* pentru problematica valorii va fi folosit pentru prima oară de W. Windelband (Școala neokantiană de la Baden), după ce Kreibig folosisese termenul de timologie, iar J. M. Baldwin pe cel de axionomie.

Prin intermediul Școlii de la Marburg, dar mai ales al Școlii de la Baden, Kant devine „întemeietorul” axiologiei în variantă autonomistă.

Etimologic, cuvântul „axiologie” provine de la greceștile: *axios* (a estima, a aprecia) și *logos* (știință). El se va impune ca termenul ce desemnează teoria generală a valorilor.

Este de reținut că, într-o primă fază a dezvoltării axiologiei, au dominat concepțiile psihologiste, în diverse forme, psihologiștii invocându-i ca precursori pe *Socrate* și *sofiști*, pe *stoici* și *hedoniști*, apoi pe *J. Locke* și *D. Hume*.

Tocmai pornind de la marea diversitate a psihologismului axiologic, în documentatele lucrări *Filosofia valorii* a lui *Petre Andrei* și *Introducere în teoria valorilor* a lui *Tudor Vianu* se face o minuțioasă clasificare și o îndreptățită critică tendințelor psihologiste, marcate de un relativism iremediabil.

VI.2.1 *Neokantienii*. În acest context s-a încercat reînvierea tradiției kantiene prin școlile neokantiene.

Două vor fi școlile neokantiene ce se vor impune la sfârșitul secolului XIX ca reprezentative: *Școala de la Marburg* (*Herman Cohen*, *Paul Natorp*, *Ernst Cassirer*, *Karl Vorländer* etc.) și *Școala de la Baden-Freiburg* (*Wilhelm Windelband*, *Heinrich Rickert*, *Hugo Münsterberg*, *Bruno Bauch*, *Emil Lask* ș.a.).

Dacă *Școala de la Marburg*, se va orienta în principal spre aspectele metodologice derivate mai ales din interpretarea *Criticii rațiunii pure*, *Școala de la Baden (Freiburg)* va avea în centrul preocupărilor probleme de ordin axiologic, reprezentanții ei pornind în construcțiile lor filosofice de la *Critica rațiunii practice*, dar ajungând să dea întregii opere kantiene o interpretare axiologică.

Școala neokantiană de la Baden va contribui din plin la dezvoltarea axiologiei, conceptul însuși de „axiologie” fiind impus de *Windelband* (1848-1915).

Pentru *Windelband* „conștiința normativă” este cea pentru care valorile sunt ca atare valori, ea situându-se

deasupra formelor istorice ale întregului conștiinței umane. Valoarea în sine semnifică pentru o asemenea conștiință ceea ce teoria cunoașterii pune ca un corelat față de obiectul în sine. „Sensul adevărului însă impune o valabilitate în sine, fără raportare la o conștiință și cu atât mai puțin la o conștiință determinată, empirică”.¹

Valorile sunt în ultimă instanță apriorice și transcendente. Atât Windelband cât și Rickert, reinterpretând filosofia kantiană din unghiurile axiologiei, vor să restabilească unitatea dintre realitate și valoare care fusese ruptă de Kant în operele sale.

În această încercare, Windelband folosește o serie de argumente sugerând folosirea celor trei instanțe de cunoaștere stabilite de Kant (sensibilitate, intelect și rațiune) și funcțiile lor la constituirea obiectului cunoașterii, care la Kant este fenomenul, accentuând asupra „apercepției transcendente”, care după Windelband reprezintă o adevărată regulă de coordonare a reprezentărilor pentru constituirea obiectului cunoașterii (fenomenul).

Astfel, important în filosofia kantiană este în primul rând conceptul de regulă, despre care Kant nu spune nimic altceva decât că există.

Prin aceasta, Windelband vrea să argumenteze ideea că, de fapt, criticismul conține în sine premisele pentru a se elimina opoziția valoare-realitate.

„Windelband vrea să înlăture dualismul dintre valoare și realitate, arătând că întreaga noastră conștiință este realizarea unui principiu normativ, a unui imperativ (*Sollen*)”.²

¹ Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, 3. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1923, p. 212.

² P. Andrei, *Filosofia valorii în Opere sociologice*, vol. I, Ed. Academiei, 1973, p. 220.

La Rickert (1863-1936) valorile se constituie într-o lume aparte. Ele sunt entități absolute, independente de realitate și superioare acesteia. Valoarea este în sine, caracteristica ei nefiind existența ci valabilitatea.

Cunoașterea însăși are ca obiect această lume a valorilor, acestea deosebindu-se atât de bunurile reale cât și de aprecierile subiective asupra acestor bunuri. „Este indiscutabil că valorile sunt pentru noi unite întotdeauna cu aprecieri reale sau că noi putem găsi valori numai la bunurile reale. Valoarea face parte ca valoare dintr-o sferă conceptuală proprie și cu totul deosebită de ceea ce este real”.¹ În spiritul viziunii kantiene despre valoare, Rickert vrea să sublinieze că valorile nu sunt reale, dar au valabilitate.

El va considera ca și Kant că nu bunurile și scopurile umane fundamentează valorile, ci, dimpotrivă acestea se vor fundamenta în valori. „De aceea, valorile însele nu se află nici în domeniul obiectelor reale, nici în al subiectelor, ci ele formează un imperiu pentru sine, care se află dincolo de subiect și de obiect”.²

Deoarece valorile sunt o permanență a creației culturale, reprezentând principalele elemente obiective ale acestei creații, ele se constituie în sens în sine.

În principala sa lucrare *Obiectul cunoașterii (Der Gegenstand der Erkenntnis)* Rickert întreprinde și cea mai interesantă analiză a raportului dintre sens și valoare dintre toți neokantienii.

Analiza raportului sens-valoare i se impune lui Rickert în momentul încercării de a justifica și la Kant și la el însuși cum ceva despre care nu putem ști nimic (obiectul în sine) se

¹ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 4. und 5. verbesserte Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1921, p. 173.

² Ibidem, p. 174.

impune totuși ca necesitate pentru cunoaștere și de unde vine siguranța că acest obiect transcendent există, siguranță pe care se bazează întreprinderea rațiunii practice.

Deși valoarea nu are reabilitate, ea are totuși valabilitate (așa cum înțelegea conceptul respectiv și Kant – ceva este valabil când este universal și necesar, adică a priori).

Concluzia lui Rickert este că putem stabili ce intră în sfera valorii, căci tot ce prin negare dă altceva decât *nimicul*, aparține valorii. Între valoare și sens există o identitate, căci și sensul negat dă *nonsensul*, (el cuprinde în aceeași măsură atât sensul pozitiv cât și sensul negativ, așa după cum fiecare valoare cuprinde valoarea pozitivă și negativă).

„În semnificația sa restrânsă, ca sens pozitiv, dimpotrivă, sensul se află în opoziție față de sensul negativ sau nonsensul, așa cum fiecare valoare pozitivă se află în opoziție față de valoarea negativă”.¹

Rickert ajunge prin aceasta să instituie ca obiect al cunoașterii valoarea și nu realitatea „Pe această a doua cale transcendental-logică nu se mai cercetează actul cunoașterii, ci numai conținutul logic al adevărului”.²

Se fundamentează astfel o variantă nouă a teoriei cunoașterii, dar aceasta se constituie și în prilej de dezvoltare a axiologiei, Rickert operând o serie de delimitări conceptuale devenite clasice pentru teoria valorii. „Ca urmare a distincției dintre sens și valoare s-au definit următoarele categorii axiologice: valorificare, cunoașterea valorii, apreciere, bunuri”.³

Prin considerarea valorii ca sens în sine, Rickert nu vrea să sublinieze decât valabilitatea acesteia, iar nu existența

¹ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 235

² P. Andrei, *Filosofia valorii*, p. 222

³ Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 336

ei metafizică. Rickert a militat pentru un sistem deschis al valorilor.

H. Münsterberg (1863-1936), un alt reprezentant al neokantianismului Școlii de la Baden, este încadrat de Petre Andrei în rândul reprezentanților curentelor metafizice în înțelegerea valorii.

„Pentru Münsterberg, ca și pentru Schopenhauer, valoarea necondiționată este o voință a valorii într-o lume suprapersonală. Această voință e autonomă, nu e determinată de plăcere sau neplăcere, aceasta e adevărata voință reală. Münsterberg consideră drept ireale valorile personale stabilite prin ajutorul voinței individuale omenești”.¹

Münsterberg a militat, spre deosebire de Rickert, pentru un sistem închis al valorilor, pe care l-a și realizat prin cuprinderea în analizele sale a întregului ansamblu de concepte fundamentale ale culturii. „Ansamblul valorilor trebuie verificat principial și dedus unitar dintr-o activitate fundamentală, ceea ce lipsește modului nostru de a face filosofie astăzi e un sistem închis al valorilor pure”.²

Încercările în domeniul axiologiei ale lui Bruno Bauch (1877-1942), un alt reprezentant al Școlii de la Baden, s-au axat pe linia depășirii normativismului impus de școala sa prin nuanțări introduse din hegelianism.

Problema larg dezbătută în operele sale este cea a distingerii între valabilitate și valoare.

El ridică problema „categoriilor valorii” ale căror determinații se deosebesc de cele ale categoriilor obișnuite pentru că nu mai este vorba de constituirea determinărilor obiectelor ci despre constituirea de determinări valorice.

¹ P. Andrei, *Filosofia valorii*, p. 190

² H. Münsterberg, *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*, 2 Aufl., J. A. Barth, Leipzig, 1921, p. VI

Vor analiza, de asemenea, raporturile dintre aceste categorii ale valorilor reunite în sistem și cultură, ca ansamblu al valorilor, B. Bauch remarcându-se printr-o viziune mult mai nuanțată asupra valorii decât ceilalți reprezentanți ai neokantianismului.

B. Bauch și toți neokantienii au meritul de a fi subliniat că valoarea este și în sine și de a fi dezvoltat aparatul conceptual al axiologiei, chiar dacă și aceasta este pusă în slujba creerii de sisteme transcendente proprii.

Prin raportare la Kant, își vor elabora axiologiile lor fenomenologii E. Husserl și M. Scheler, autonomistul N. Hartmann sau neospiritualistul L. Lavelle.

Nicolai Hartmann (1882-1950) este promotorul „ontologiei critice”. Concepția sa filosofică se dezvoltă prin delimitări critice, în primul rând față de neokantianism. Axiologia lui continuă pe o nouă treaptă „etica materială” a valorii elaborată de *Max Scheler* (1874-1928).

Există la N. Hartmann un mod specific de a pune problema valorii (care este de competența ontologiei) și a actului de valorizare (care cade sub incidența unui anumit tip de gnoseologie). „Valorile sunt ca mod de existență idei platoniene. Ele aparțin aceluia alt imperiu al existenței, descoperit mai întâi de Platon, domeniu care nu se poate percepe decât în mod spiritual, dar nu se poate nici vedea, nici sesiza”.¹

În spiritul viziunii kantiene, N. Hartmann concepe valorile ca independent de bunuri, nu valorile întemeindu-se în bunuri, ci acestea în valori. „Valorile nu sunt numai independente de lucruri valorice, de bunuri, ci sunt de asemenea în mod pozitiv, condiționarea acestora. Ele sunt acelea prin care lucrul – și, într-un sens mai larg, faptele reale și conținuturile de fapt de orice fel –, au caracter de

¹ N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1927, p. 108.

„bunuri”, adică prin care ele sunt valabile. Se poate traduce acest principiu în maniera kantiană astfel: valorile, oricât de depărtată ar fi legătura lor cu raporturile de fapt, sunt condiții ale posibilității bunurilor”.¹

Pe aceleași coordonate în conceperea valorii ca și Nicolai Hartmann se află și neospiritualistul *Louis Lavelle* (1883-1951). Filosoful francez consideră și el că valoarea este de ordinul esenței spirituale, ideale. „Valoarea este prin definiție dincolo de real, iar dacă ea este prezentă în real, este dincolo de ceea ce realul însuși descoperă observației”.²

Criticând pozițiile fenomenologiei lui Scheler, Lavelle se regăsește pe pozițiile ontologice ale lui N. Hartmann. „Valorile trebuie fondate, și cum să le fondăm, dacă le luăm orice corespondență cu ordinea existenței? Ele cer un fundament ontologic”.³

¹ Ibidem, p. 109.

² L. Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, P.U.F., Paris, 1962, p. 109.

³ Ibidem, p. 145.

Capitolul VII MOMENTE SEMNIFICATIVE ÎN FILOSOFIA (AXIOLOGIA) SECOLULUI XX

ÎN CĂUTAREA RAȚIUNII SUFICIENTE

VII.1. Bertrand Russell

O analiză oricât de sumară a concepțiilor despre valoare nu poate face abstracție de delimitările semanticii contemporane, cu atât mai mult cu cât acestea își au izvorul și în opera lui Kant și a neokantienilor.

Prin contribuțiile lui Russell, cu încercările sale merituoase de a încheia formalizarea în logică și a întemeia formal logica matematică, ale lui Wittgenstein, Frege, Carnap, Ayer etc., în sondarea potențelor formalului până la limitele clar demonstrate de Gödel, cu toată eșuarea în „atomism logic” și într-o atitudine constrângătoare, profund limitativă a virtuților cognitive ale filosofiei, în pozitivismul logic, prin contribuțiile fenomenologiei lui Husserl și Scheler s-a putut arunca mai multă lumină asupra problemei raporturilor dintre obiect, semn, simbol, sens, semnificație și chiar valoare.

Bertrand Arthur William Russell (1872-1970), filosof, logician și matematician englez, este considerat unul dintre cei mai importanți gânditori ai secolului al XX-lea. A studiat matematica și filosofia la Trinity College, Cambridge, activând ulterior ca profesor la Universitatea Cambridge, dar și în alte centre de prestigiu din lume (mai ales din S.U.A.).

Preocupările sale științifice s-au regăsit în îmbinarea studiilor de filosofie, logică matematică, științele naturii, cu cele privind pedagogia, psihologia, filosofia religiei etc. A fost un participant extrem de activ la viața social-politică, fiind bine cunoscut pentru pozițiile sale democratice și pacifiste.

Activitatea lui prodigioasă, desfășurată în extrem de numeroase domenii, a fost încununată, de-a lungul timpului, cu laurii unora dintre cele mai importante premii internaționale. Astfel, a obținut Premiul Nobel (pentru literatură, 1950), Medalia „Pears” (pentru pace, 1955), Premiul „Kalinga” (pentru popularizarea științei), Premiul „Sonning” (pentru dezvoltarea culturii europene, 1960) ș.a.

Operele de logică și filosofie ale lui Bertrand Russell, alături de cele de început ale lui L. Wittgenstein, au fost circumscrise „atomismului logic”, considerat forma prin care debutează neopozitivismul, mai exact, „empirismul logic”.

Neopozitivismul, cunoscut și sub numele de „al treilea pozitivism”, după „primul pozitivism” (A. Comte, J. St. Mill, Spencer etc.) și „al doilea pozitivism” (Ed. Mach, R. Avenarius), va evolua pe multiple direcții printre care „empirismul logic” și școlile formaliste ale „filosofiei analitice”.

Istoriografia filosofiei propune, în anumite accepțiuni, abordarea pozitivismului „clasic” în: 1. *analiza logică* (Russell, Wittgenstein, Schlick, Cercul vienez – R. Carnap, Ph. Frank, K. Gödel etc.), care, începând cu R. Carnap, Popper, Hempel, Quine, Lewis, N. Goodman, a fost numită și „analiza reconstrucționistă” sau „filosofia limbajelor ideale”, și 2. *analiza lingvistică* (G. E. Moore, Ryle, Austin, Strawson, Wittgenstein II etc.), care va fi numită și „filosofia lingvistică” sau „filosofia limbajului comun”.

Bertrand Russell, la începuturile activității sale științifice și filosofice a fost marcat profund de principalele

lucrări ale profesorului de matematică de la Universitatea din Jena, *Gottlob Frege* (1848-1925), pe care, prin geniul și charisma ce-l caracterizau, filosoful englez îl va scoate din neînțelegere și uitare. Astfel, lucrările geniale ale lui Frege, precum: *Begriffsschrift einer der arithmetischen nachgebildeten Formelsprache des reinen Denkens* (1879); *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) și *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. I și II (1893-1903), sunt puse într-o nouă lumină. Ele sunt la originea deschiderilor epocale (alături de lucrările lui Peano, Peirce etc.), pe care le va realiza Russell în logică, matematică sau filosofia științei. Distincția între referință (*Be-deutung*) și sens (*Sinn*), propusă de Frege, și abordarea din aproape în aproape a semnificației, au devenit bunuri câștigate ale logicii și au marcat profund filosofia limbajului.

După Frege, intuiția necontrolată nu poate întemeia corectitudinea logică (deductivă), de aceea, mai ales în demonstrațiile matematice, el susține verificarea fiecărei operații.

G. Frege consideră că, din perspectiva exigențelor logicii moderne, limbajele naturale nu mai pot reda generalitatea. Ca remediu, el propune formalizarea expresiilor generale din limbajele naturale prin introducerea *relațiilor cuantificate* (a cuantitorilor și a variabilelor).

Bertrand Russell constată și el insuficiența logicii tradiționale privind mai ales susținerea tendințelor dezvoltării științei moderne pe căile idealizării și constructivismului.

Exponent al programului logicist, B. Russell declanșează, alături de A. N. Whitehead, un vast proiect pentru a demonstra că întreaga matematică se poate reduce la principii de natură logică. Mergând pe calea deschisă de Peirce, Frege, Peano ș.a., B. Russell și A. N. Whitehead vor elabora *Principia Mathematica*, 3 volume, 1910-1913 (aproape 2000 de pagini).

Principia Mathematica, primul sistem logic complet și explicit axiomatizat, a fost considerată, pentru logica matematică, de aceeași însemnătate cu *Elementele* lui Euclid pentru geometrie, sau cu *Principiile matematice ale filosofiei naturale* a lui Newton pentru fizică. Cu această operă, logica matematică putea fi considerată complet constituită.¹

¹ O listă a principalelor lucrări ale lui B. Russell în domeniile logicii, filosofiei, științei și matematicii etc. ar cuprinde: *An Essay on the Foundation of Geometry*, 1897 (*Eseu asupra fundamentării geometriei*); *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900, (*Expunere critică a filosofiei lui Leibniz*); *The Principles of Mathematics* (*Principiile matematicii*); *Principia Mathematica* (în colab. cu A. N. Whitehead: vol.I, 1910; vol.II, 1912, vol.III, 1913); *Philosophical Essays*, 1910 (*Eseuri filosofice*); *The Problems of Philosophy*, 1912 (*Problemele filosofiei*); *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, 1914 (*Cunoașterea noastră despre lumea externă ca domeniu pentru metoda științifică în filosofie*); *Mysticism and Logic and other Essays*, 1918, 1929 (*Misticism și logică și alte eseuri*); *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919 (*Introducere în filosofia matematică*); *The Analysis of Mind*, 1921 (*Analiza spiritului*); *Logical Atomism*, în *Contemporary British Philosophy*, vol.I, 1924 (*Atomismul logic*); *The Analysis of Matter*, 1927 (*Analiza materiei*); *Sceptical Essays*, 1928 (*Eseuri sceptice*); *Education and the Social Order*, 1932 (*Educație și ordinea socială*); *Religion and Sciences*, 1935 (*Religie și știință*); *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 (*Cercetare în problema semnificației și a adevărului*); *A History of Western Philosophy*, 1946 (*Istorie a filosofiei occidentale*); *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 1948 (*Cunoașterea umană: scopul și limitele ei*); *Dictionary of Mind, Matter and Morals*, 1952 (*Dicționar despre minte, materie și morală*); *The Impact of Science on Society*, 1953 (*Impactul științei asupra societății*); *Logic and Knowledge: Collected Essays on Logic, Mathematics and Knowledge*, 1956 (*Logică și cunoaștere: culegere de eseuri despre logică, matematici și cunoaștere*); *My Philosophical Development*, 1959 (*Dezvoltarea mea filosofică*); *Autobiography*, 3 volume, 1957, 1968, 1969 (*Autobiografie*) etc.

De-a lungul vieții, Bertrand Russell a publicat peste 60 de volume, la care se adaugă sute de articole, unele extrem de importante pentru dezvoltarea temelor abordate. Printre lucrările ce nu se regăsesc în parțiala listă de mai sus trebuie menționată *Marriage and Morals* (*Căsătorie și morală*), apărută în 1929 și pentru care autorul va primi Premiul Nobel pentru literatură, abia în 1950.

Teoria descripțiilor, propusă de B. Russell în mai multe lucrări, dar dezvoltată în *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919) este menită, în viziunea lui, să dezvăluie forma logică implicită a expresiilor denotative care cuprind descripții.

Logicianul englez folosește sintagma „*expresie denotativă*” (*denoting phrase*) în opoziție cu „*nume logic-propriu*”. Expresia este considerată denotativă când se referă la indivizi concreți (reali), pentru care expresia (cuvântul) se poate aplica în mod corect.

Conotația (în sens logic) este semnificația abstractă (definiția) expresiei (cuvântului). De exemplu, Russell apreciază că expresia „unicorn” nu are denotație (nu denotă nimic), pentru că „unicornul” nu există în realitate (natură).

Descripțiile se divid în: 1. *descripții definite* (când un termen–predicat se aplică la lucruri care există în realitate, exemplu: un om) și 2. *descripții nedefinite* (pe care le regăsim în expresii precum: „toți oamenii”, „fiecare om”, „orice om”, „nici un om”).

Numele logic-proprii, conform lui Russell, au denotații strict identificabile cu purtătorii lor. Fără acești purtători, respectivele nume ar fi fără denotație. În accepțiunea lui Russell, pronumele demonstrative (ex. acesta, aceasta, acela, aceea) sunt, toate, *nume logic-proprii*, spre deosebire de *numele proprii obișnuite* (ex. Ion), pentru care semnificațiile nu pot fi identificate strict cu purtătorii numelor (denotațiile), deoarece noi asociem acestora, când folosim respectivele nume, mai multe descripții.

Despre lucrările și personalitatea lui B. Russell au scris sute de exegeți, dintre care nu lipsesc cei mai importanți logicieni, matematicieni, oameni de știință și filosofi ai științei, mari personalități ale vieții social-politice și culturale din secolul XX.

Chiar în cazul în care „un nume propriu obișnuit” nu are purtător (denotație), el are semnificație, datorită descrierilor multiple, consideră Russell.

Spre deosebire de B. Russell, Gottlob Frege consideră că numele logic-proprii au referință (semnificație) – *Bedeutung*, dar și sens (*Sinn*).

Frege apreciază chiar că toți termenii singulari (inclusiv, deci, numele proprii obișnuite), dar și toți termenii relaționali au, în toate cazurile, referință (*Bedeutung*) - semnificație - și sens (*Sinn*).

De exemplu, termenii simpli „*Luceafărul de dimineață*” și „*Luceafărul de seară*”, deși au referință (semnificație) unică – planeta Venus, - au sensuri diferite, deoarece descriu în mod diferit planeta Venus.

În acest fel, Frege vrea să susțină că, uneori, enunțurile de identitate nu sunt simple tautologii și că ele pot fi și informative, chiar dacă nu exprimă o relație între obiecte (diferite) – conform principiului identității.

După Russell, orice propoziție care enunță existența a ceva despre termeni care nu au denotație este fără sens și, implicit, falsă. De exemplu, propoziția „Actualul rege al Franței este chel” nu are denotație, nu are sens, și este falsă.

Dar propoziția „Actualul rege al Franței nu este chel”, poate deveni adevărată, dacă se aplică teoria descripțiilor primare și secundare pe care o propune Russell.

„O descripție este « primară », când propoziția unde ea se găsește este obținută prin substituirea unei descrieri a lui x în oricare funcție propozițională $\varphi(x)$; o descripție este « secundară », când substituirea descrierii lui x în $\varphi(x)$ ne permite să obținem ca rezultat numai o parte a propoziției în cauză”.¹

¹ B. Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, Payot, Paris, 1970, p. 214.

Russell susține că, dacă o descripție primară dintr-o propoziție fără sens este transformată într-o descripție secundară, prin negarea propoziției fără sens, respectiva propoziție capătă sens, devenind, atunci, adevărată.

Propoziția inițială este analizată conform principiilor teoriei atomismului logic și în acest fel ea apare ca implicație a două părți, ca o implicație necesară de înțelesuri, mutându-se accentul de pe denotație pe valoarea de adevăr (*alethică*) a propoziției compuse. Aici se comite însă un sofism, căci se transformă propoziția inițială în funcție propozițională (strict logică), valoarea ei de adevăr ținând numai de calculul logic, după formula binecunoscută în logică: $(p \rightarrow q) \equiv (p \& \sim q)$.

Principiul denotației, promovat de Russell, este sacrificat, datorită sofismului respectiv. Propoziția în cauză „regele actual al Franței nu este chel” nu capătă, de fapt, sens. Artificiul logic al lui Russell nu este suficient pentru aceasta, deoarece sacrificând înțelesul în favoarea valorii de adevăr se eșuează în paradoxele implicației materiale: 1). *falso sequitur quodlibet* (falsul implică orice) și 2). *verum sequitur ad quodlibet* (adevărul este implicat de orice).

Ulterior, va eșua și interpretarea implicației ca *implicație strictă* (relație modală): $[(p \text{ implică strict } q)] \equiv [\text{imposibil } (p \text{ și non } q)]$, propusă de C. I. Lewis, deoarece paradoxele implicației reapar sub formele: 1). *imposibilul implică strict orice* și 2). *necesarul este implicat strict de orice*, implicația fiind atât nenecesară (extensională), cât și o conexiune de înțelesuri (intensională).

Această teorie a stârnit numeroase critici din partea neo-pozitiviștilor, cum ar fi Strawson, care consideră că propozițiile fără sens nu sunt verifuncționale, dar mai ales din partea școlii intuiționiste (H. Poincaré, L. E. Brouwer, A. Heyting, H. Weyl ș.a.). Filosofia logică a lui Bertrand Russell rămâne însă cheia de boltă pentru înțelegerea diferitelor

teorii dezvoltate ulterior în cadrul neopozitivismului, în toate variantele sale.

Programul filosofic al lui B. Russell de a reduce știința matematicii la știința logicii era extrem de ambițios, prin ceea ce implica, chiar dacă se regăsea în prelungirea unor eforturi începute de Leibniz sau Condillac și continuate, printre alții, și de Peirce, Schröder, Frege, Peano.

Logica matematică trebuia să permită o delimitare clară între propozițiile analitice și propozițiile sintetice și să demonstreze că propozițiile matematicii sunt analitice.

Kant susținuse în *Critica rațiunii pure* că propozițiile matematicii nu sunt analitice, ci sintetice *a priori*, deci nu au caracter empiric, așa cum au cele sintetice *a posteriori*, ci, pentru că se fundamentează în formele pure (*a priori*) ale intelectului, sunt obiective.

Logicismul intră inevitabil în dispută cu teoria kantiană. B. Russell a fost încurajat în demersurile sale de faptul că G. Frege în *Bazele aritmeticii*,¹ reușise să construiască pentru prima dată conceptul de număr pe baze exclusiv logice, lucru reușit și de Russell însuși, pe cale independentă, în *Principiile matematicii* (1903).

Leibniz analizase pentru prima dată propozițiile logico-matematice ca propoziții analitice. El împărțea adevărurile în „*vérités de raison*” și „*vérités de fait*”. Adevărurile de rațiune decurg din principiul noncontradicției și sunt exprimate în propoziții analitice. Este cazul adevărilor logico-matematice.

¹ G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Ein logisch - mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, 1884 (*Fundamentele aritmeticii. O cercetare logico-matematică asupra conceptului de număr*).

Propozițiile analitice nu sunt apriorice și pot fi verificate independent de validitatea empirică (ex. validitatea silogismelor).

În logica matematică există trei categorii de *fbf* (formule bine formate): 1). legile logice (tautologii), care sunt totdeauna adevărate, indiferent de adevărul elementelor ce compun întreaga formulă ($p \vee \sim p$); 2). contradicțiile logice, care sunt totdeauna false ($p \& \sim p$); 3). formule realizabile, uneori adevărate, iar alteori false ($p \rightarrow q$) dacă p , atunci q .

În concepția logicistilor, dacă valoarea de adevăr a unei expresii este independentă de valoarea logică a componentelor, expresia este *analitică*. În caz contrar, expresia este *sintetică*.

Toate propozițiile sintetice exprimă extralogicul, (legături posibile), legi ale altor științe. Deci, dacă propozițiile logicii sunt analitice și propozițiile matematice sunt propoziții analitice, deoarece la baza propozițiilor matematice stau propozițiile logice. La fel ca în cazul propozițiilor logice, propozițiile matematice pot fi cunoscute *a priori* și adevărul lor este independent de orice experiență.

Poziția logicistă amintește de *teoria reminiscenței*, pe care o dezvoltă Platon în dialogul *Menon*.

Ajuns la o astfel de concluzie, B. Russell își manifesta satisfacția: „Logica a devenit matematică și matematica a devenit mai logică. Consecința este că acum a devenit cu totul imposibil să se tragă o linie de demarcație între cele două; de fapt, cele două nu fac decât una. Ele se deosebesc precum copilul și adultul: logica este tinerețea matematicii, iar matematica este maturitatea logicii”.¹

În ceea ce privește raportul dintre logică și filosofie, B. Russell optează pentru „atomismul logic” care promovează

¹ B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, G. Allen & Unwin; Macmillan, New York, 1930, p. 194.

metoda analitico-logică, o nouă logică „mai mult analitică decât constructivă”.

El scria: „consider că logica este ceea ce este fundamental în filosofie... Propria mea logică este atomară... Totodată, prefer să prezint filosofia mea ca ‘atomism logic’, nu ca ‘realism’ ”.¹

Pentru filosofia „atomismului logic”, structura logicii are drept corespondent limba și „lumea”. Logica este ontologie, esențele trebuie înlocuite cu structurile logice.

Dar nici matematizarea logicii ca rezultat al simbolizării și formalizării succesive nu a putut duce la constituirea unei științe a sensurilor, înțelesurilor, logica rămânând și în această accepție doar o teorie a extensionalității.

S-a săpat o adevărată prăpastie între limbajul logic formalizat și limbajul logic natural.

Logica matematică (simbolică) a fost constrânsă la traducerea înțelesurilor în relații și operații cu clase, mergând de la logica predicatelor la logica claselor, cu toate neajunsurile semnalate ulterior.

Constituirea semioticii și dezvoltarea domeniilor sale, devenite de acum clasice: sintaxa, semantica și pragmatica, se originează, desigur, și în operele fundamentale ale lui B. Russell.

Fără lucrările logico-filosofice și filosofico-matematice ale lui Bertrand Russell cu dificultate am fi putut vorbi astăzi de alte contribuții fundamentale, precum cele ale unor: L. Wittgenstein, W. O. v. Quine, C. I. Lewis, N. Goodman, Rudolf Carnap, M. Schlick, C. G. Hempel, W. Stegmüller, K. R. Popper, K. Aydukiewicz, A. Tarski, A. J. Ayer, L. Rougier,

¹ B. Russell, *Logical Atomism*, în “Contemporary British Philosophy. Personal Statements” (Fürst Series), ed. by J. H. Muirhead, L.L.D., George Allen & Unwin L.T.D., London, 1925, p. 359.

A. Papp, F. von Kutschera, J. Hintikka, Th. Kuhn, G. H. von Wright, N. Chomsky etc.

Nu putem să nu menționăm și numele unor gânditori români de largă cuprindere, ale căror lucrări în domeniu interferează semnificativ cu cele din circuitul filosofic internațional: Gr. Moisil, P. Botezatu, M. Flonta, Al. Surdu, I. Pârvu, Th. Dima, Al. Boboc, Gh. Enescu, S. Vieru, P. Ioan, P. Bieltz, M. Dumitru ș.a.

VII. 2. Problema științifică în viziunea lui Karl Raimund Popper

Reacția critică la unul dintre curentele de largă circulație în secolul XX, în câmpul epistemologiei și al logicii cercetării științifice, empirismul logic, constituie, fără îndoială, sursa principală a încercării de a dezvolta o concepție originală de către filosoful Karl Raimund Popper (1902-1994), ce constă, în esență, în întemeierea construcțiilor științifice prin procedee strict deductive.

Popper consideră epistemologia ca fiind „teoria cercetării științifice”, exprimându-și cu claritate punctul de vedere asupra acestei probleme în trei teze:

1). Epistemologia tradițională a studiat cunoașterea sau gândirea într-un sens subiectiv – în sensul utilizării obișnuite a cuvintelor „*cunosc*” sau „*gândesc*”. (El include aici epistemologia tradițională a lui Locke, Berkeley, Hume și chiar Russell).

Ar exista două sensuri diferite ale *cunoașterii* sau *gândirii*:

a). cunoaștere sau gândire în sens subiectiv – constând într-o stare a minții sau a conștiinței sau o dispoziție spre comportare sau reacții (lumea a doua) și b). cunoaștere sau gândire în sens obiectiv, constând din probleme, teorii și argumente ca atare. Cunoașterea în sens obiectiv este o

cunoaștere fără cunoscător; este cunoaștere fără un subiect cunoscător (*Lumea a treia*, în terminologia popperiană).

2). Relevant pentru epistemologie este studiul problemelor științifice și al situațiilor problemelor, al *conjecturilor științifice* (pe care le ia ca alt cuvânt pentru ipotezele sau teoriile științifice), al discuțiilor științifice, al argumentelor critice și al rolului jucat de evidență în cadrul argumentelor și, ca urmare, al revistelor și cărților științifice, al experimentelor și al evaluării lor în argumentele științifice sau, pe scurt, ideea că studiul *lunii a treia*, a cunoașterii obiective, în mare măsură autonomă, este de o importanță decisivă pentru epistemologie.

3). O epistemologie obiectivistă care studiază *lumea a treia* ne poate ajuta să înțelegem mult mai profund *lumea a doua* a cunoașterii subiective, în special procesele de gândire subiective ale oamenilor de știință, dar conversa nu este adevărată.¹

Se explicitează astfel conceptele de lume I, II, III: „fără a lua cuvintele *lume* sau *univers* prea serios, am putea distinge următoarele trei lumi sau universuri: prima, lumea obiectelor fizice; a doua, lumea stărilor de conștiință, sau a stărilor mentale, sau, poate, a dispozițiilor comportamentale pentru acțiune; și a treia, lumea conținuturilor obiective de gândire, în special a gândurilor științifice și poetice și a operelor de artă.”²

Celor trei teze principale asupra epistemologiei, Popper le adaugă trei teze suport: 1. „lumea a treia este un produs natural al acelei ființe animale care este omul, produs comparabil cu pânza de păianjen”; 2. „lumea a treia este în mare măsură autonomă, deși în mod constant noi acționăm

¹ K. R. Popper, *Epistemologia fără subiect cunoscător*, în *Epistemologie – orientări contemporane*, Ed. Politică, București, 1974, p.72, 75, 76.

² Ibidem, p. 69.

asupra ei și suntem influențați de ea; ea este autonomă în ciuda faptului că este produsul nostru și că are un puternic efect *feed-back* asupra noastră ca locuitori ai lumii a doua și chiar ai primei lumi”; 3. „prin această interacțiune dintre noi și lumea a treia crește cunoașterea obiectivă și există o strânsă analogie între creșterea cunoașterii și creșterea biologică, adică evoluția plantelor și animalelor”.¹

În demersurile sale, Popper acordă o mare atenție progresului în cunoașterea umană în general și, în acest context, rolului jucat de problema științifică în progresul cunoașterii și al cercetării științifice.

În viziunea lui, știința este „un procedeu a cărui raționalitate constă în faptul că învățăm din greșelile noastre”. „Știința progresează de la teorie la teorie printr-o succesiune de sisteme deductive totdeauna mai bune”.² Faptul că știința ar trebui imaginată ca ceva ce progresează deductiv, de la probleme la probleme de o profunzime necesarmente crescândă, e legat de refuzul lui Popper de a concepe demersul cognitiv ca desfășurându-se observațional-inductiv, de la singular și particular spre generalizări teoretice.

„Eu nu cred că s-au făcut vreodată generalizări inductive, dacă aceasta înseamnă că noi începem prin observație, pentru a încerca să derivăm din ele teoriile noastre. Cred că prejudecata după care noi procedăm în acest mod este o iluzie optică, și că în nici o etapă a dezvoltării științifice noi nu începem fără ceva care seamănă cu o teorie, adică o ipoteză, o opinie preconcepută sau o problemă – adesea o problemă tehnologică – care într-un mod oarecare călăuzește observațiile noastre”.³

¹ Ibidem, p. 76.

² K. R. Popper, *Scienza e filosofia stud. Verità della conoscenza scientifica*, Nuova Politecnica 29, Einoudi, 1969, p. 172.

³ K. R. Popper, *Misère de l'historicisme*, Plon, Paris, 1956, p. 132.

Esențială în progresul științific ar fi, cum spune Popper, nu acumularea observațiilor, ci răsturnarea repetată a teoriilor științifice și înlocuirea acestora prin alte teorii mai bune sau mai satisfăcătoare. Trebuie remarcat că aici progresul este conceput doar ca activitate de criticare și înlăturare a erorii științifice, mulțumită căreia „în știință învățăm adesea din greșelile noastre”, căci, numai în acest sens „putem vorbi limpede și judicios despre înregistrarea unui progres.” Pentru Popper „istoria științei, ca și istoria tuturor ideilor umane, este o istorie a visurilor iresponsabile, a perseverării și a greșelii”.¹ Ideea n-ar trebui interpretată în nici un caz ca iraționalistă, ci doar ca o încercare din partea lui Popper de a-și apăra pozițiile într-o confruntare cu determinismul istorist de tip dogmatic. Altfel, orice legătură între două teorii ar fi imposibilă, deci și tipul de progres propus de Popper. Destule alte elemente în opera lui Popper vin să infirme o poziție iraționalistă.

Orice teorie științifică reprezintă o tentativă de a rezolva o problemă științifică, adică o problemă care are ca scop descoperirea unei explicații sau care este conexasă cu o astfel de descoperire. Știința începe numai cu probleme. Ele apar îndeosebi când așteptările noastre sunt frustrate sau când teoriile noastre se încurcă în dificultăți și contradicții, care pot apărea în interiorul aceleiași teorii, între două teorii diferite sau ca rezultat al coliziunii între teoriile și observațiile noastre.

Popper admite ideea că așteptările, și prin aceasta teoriile noastre, pot preceda istoric problemele noastre, dar numai prin opoziția unei probleme devenim conștienți și suntem constrânși să susținem o teorie sau să-i încercăm

¹ K. R. Popper, *Adevăr, raționalitate și cunoaștere în Logica științei*, Ed. Politică, București, 1970, p. 102.

înlocuitorii, căci „numai problemele ne provoacă să învățăm, să facem să progreseze cunoașterea”.

Progresul în știință este impulsionat de probleme și nu de observații, chiar dacă este adevărat că observațiile pot da naștere la o problemă, îndeosebi dacă sunt neașteptate, intrând în coliziune cu așteptările noastre.

Sarcina conștientă a unei științe constă în rezolvarea de probleme sau situații problematice prin intermediul teoriilor. Situația problematică se caracterizează prin încercarea de a descoperi o teorie nouă, capabilă să rezolve probleme, fapte, ce nu pot fi explicate și rezolvate cu ajutorul teoriei.

Demersul prealabil, absolut necesar în construcția unei teorii, constă în a da un răspuns cât mai precis întrebării „cum putem înțelege o problemă științifică sau îmbunătăți înțelegerea noastră?”. Deși răspunsul vizează meta-problema înțelegerii unei probleme, este de preferat, fiind mai dificil de obținut și mai interesant, unui răspuns la întrebarea „cum putem înțelege o teorie științifică sau îmbunătăți înțelegerea ei?”. Aceasta deoarece „știința pleacă întotdeauna de la probleme”.¹

Obținerea unei reale înțelegeri a unei probleme sau situații problematice, relativ exterioară nouă (ex. situația problematică a lui Galilei), este legată strâns de experiența noastră de a fi fost confrunțați, măcar o dată în viață, cu o problemă care ne-a solicitat serios, care a avut o serie de implicații extrem de stresante pentru noi, care a fost prin aceasta o problemă vie. Multiplicitatea încercărilor de rezolvare a acesteia și repetatele nereușite stau la baza înțelegerii unei probleme.

„Astfel răspunsul meu – spune Popper – la meta-problema „cum putem învăța să înțelegem o problemă

¹ K. R. Popper, *Conoscenza oggettiva*, trad. Arcangelo Rossi, Armando, Roma, 1975, p. 221, după K.R. Popper, *Objective Knowledge*.

științifică?” este: învățând să înțelegem vreo problemă vie (...) și aceasta, susțin, poate fi făcută numai încercând s-o rezolvăm și nereușind”.¹

Se poate iniția rezolvarea unei probleme și fără o clară înțelegere a acesteia, printr-un șir de încercări și erori, dar este de preferat alternativa înțelegerii pentru a nu transforma soluția într-un eșec.

Orice început, sub bune auspicii, în rezolvarea unei probleme constă în „indicarea lui *unde* stă dificultatea”, în a găsi ce reprezintă pentru noi o dificultate și „aceasta se poate face numai găsind pentru ce anumite soluții, la prima vedere, nu funcționează”.²

Eșuarea de un număr suficient de ori ne poate transforma în „experți” ai rezolvării unei probleme particulare, în sensul că putem decela printr-o sumară examinare dacă o soluție, propusă de altcineva aceleiași probleme, are sorți de izbândă sau se va izbi de aceleași dificultăți de care anterior ne lovisem și noi.

După Popper, a învăța să înțelegem o problemă este o chestiune de a uza de imitații structurale ale celei de-a treia lumi. Înțelegerea intuitivă a problemei este legată de familiarizarea cu aceste imitații și interrelațiile lor logice.

Înțelegerea intuitivă a unei teorii este asemănătoare cu înțelegerea intuitivă a unei probleme.

Măsura propriei înțelegeri a unei probleme este dată de confruntarea în prealabil cu o *problemă vie*, căci „primul pas vital către înțelegerea unei teorii este a înțelege situația problematică din care ea izvorăște”.³

¹ Ibidem, p. 237.

² Ibidem.

³ K. R. Popper, *Conoscenza oggettiva*, p. 238.

În acest context, transferul de învățare dintr-o disciplină în alta apare ca „strâns conexat cu achiziționarea experienței în a se confrunța cu probleme noi”, acesta fiind apanajul celor care depășesc modalitatea rezolvării unor probleme apărute într-un context (domeniu), mai ales dacă are loc o confruntare din proprie inițiativă cu o problemă extrem de rezistentă la înțelegerea, clarificarea, formularea și rezolvarea ei.

Aceștia, de la început, apar ca favorizați, în sensul posibilității lor ridicate de a înțelege o problemă destul de depărtată de domeniul în care activează în mod obișnuit, modalitatea transferului rapid de cunoștințe caracterizând în cel mai înalt grad pe creatori, într-un domeniu sau altul, căci aceștia sunt, în primul rând, cei care se confruntă, am putea spune din proprie inițiativă, cu o problemă sau situație problematică.

Analiza situațională (ideea de a rezolva probleme), poate fi, până la un punct, un instrument extrem de prețios în înlesnirea înțelegerii unor domenii ca cele artistice, atât pentru consumatorul de artă cât și pentru creator. (A se vedea însemnările lui Beethoven despre încercările sale de a rezolva problema izbucnirii în cuvinte în finalul *Simfoniei a IX-a*).

În acțiunea de construire a unei teorii se pleacă întotdeauna de la o situație cognitivă diferită de zero, exprimată prin „cunoașterea de fond”, căci chiar apariția problemei este apanajul acestei situații. „Cunoașterea de fond” poate fi extrem de săracă, reducându-se „la un limbaj care încorporează totdeauna multe teorii în aceeași structură a uzajelor sale”. Desigur, intervin aici și „multe alte asumptions teoretice”. Cert este că „numai pe acest fond poate să izvorască o problemă”. Construcția teoriei menită să rezolve o problemă este precedată de activitatea de înțelegere a problemei „ce constă esențialmente, în a opera cu obiecte ale lumii a treia”.

Această activitate de construire a unei teorii poate fi reprezentată printr-o schemă generală de soluționare a problemelor cu metoda conjecturii imaginative și a criticii, cunoscută și sub numele de *metoda conjecturii și respingerii*:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

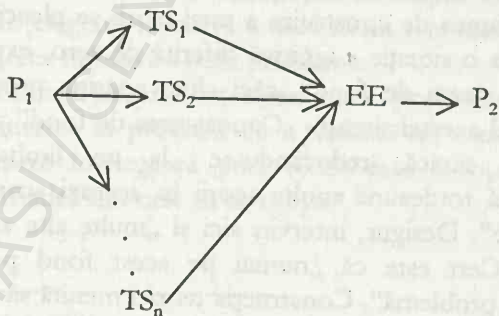
(Unde: P_1 = problema de la care se pleacă; TT = teoria tentativă sau „soluția imaginativă conjecturală” pe care o obținem pentru prima interpretare tentativă; EE = eliminarea erorii, ce constă într-un sever examen critic al conjecturii noastre, al tentativei noastre de interpretare; P_2 = situația problematică care emerge din prima noastră tentativă critică de a rezolva problemele).

Schema de mai sus își are corespondentul în:

$$P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

(Unde: P_1 = problema; TS = situații provizorii; EE = eliminarea erorii; P_2 = problemă diferită de prima – rezultatul unei situații care este ieșită din soluțiile provizorii născocite (inventate) și a eliminării erorii pe care o conținea prima problemă).

Pentru a scoate în evidență multiplicitatea soluțiilor provizorii, multiplicitatea tentativelor, schema devine:



(După K. R. Popper – *Conoscenza oggettiva*)

O problemă împreună cu fondul său formează așa-numita „situație problematică”. Pot interveni aici și o serie de alte obiecte ale *lunii a treia* ca aspecte de conjectură, concurență și conflict între teorii și probleme, interpretări și poziții filosofice, precum și confruntări, contraste sau analogii între problema noastră și diferite alte probleme. Obiectivitatea relației dintre problemă și soluția sa, ca obiecte ale *lunii a treia*, rezidă în aceea că este o relație logică. Înlocuirea rezolvării problemei inițiale, foarte dificilă la un moment dat, cu rezolvarea unei probleme substituibile e posibilă și chiar de preferat pentru înlăturarea sterilității demersurilor noastre.

În contextul celor spuse până aici, putem considera demersul științific obiectiv ca realizare a trecerii de la o situație problematică inițială la o alta îmbogățită cantitativ, dar mai ales calitativ, de la o teorie inițială la o alta superioară.

Pentru falsificaționiști este preferată o teorie care spune mai mult, adică „o teorie care cuprinde o mai mare cantitate de informație empirică sau este mai bogată în conținut, care este mai tare din punct de vedere logic, care are o capacitate explorativă și predictivă mai mare și care poate fi astfel testată mai sever prin compararea faptelor prezise cu observațiile”.¹

Întotdeauna va fi preferată o teorie interesantă, îndrăzneță și extrem de informativă unei teorii banale, căci numai aceasta corespunde cerinței falsificaționiștilor ca teoria „să posede un grad extrem de ridicat de conținut empiric sau de testabilitate”.

O teorie nouă este considerată a fi coroborată, dacă nu este respinsă prin testarea predicțiilor noi, îndrăznețe și improbabile, din perspectiva a ceea ce se cunoștea până atunci (ex. descoperirea planetei Neptun de către Galle,

¹ K. R. Popper, *Adevăr, raționalitate și cunoaștere* în vol. cit., p. 103-104.

descoperirea undelor magnetice de către Hertz, observațiile făcute de Eddington asupra eclipselor etc.) și este respinsă, dacă este infirmată, în acest sens (vezi infirmarea parității etc.).

Popper consideră că orice teorie nouă trebuie să îndeplinească în prealabil, pentru a se dovedi întemeiată, trei condiții esențiale: a). să pornească de la o anumită idee unificatoare simplă, nouă și puternică, referitoare la o conexiune sau relație (cum ar fi atracția gravitică) între lucruri (cum ar fi planetele și merele); b). să fie testabilă în mod independent; c). să treacă cu succes unele teste noi, severe.¹

Orice teorie nouă, oricât de coroborată, care, deci, cu atât mai mult, nu se rezumă la a fi *ad-hoc*, și care îndeplinește aceste trei condiții de bază puse în fața oricărei teorii, nu reprezintă, de fapt, în final, decât o veritabilă nouă situație problematică, acesta fiind și țelul progresului cunoașterii.

Alunecarea spre scepticism este însă contrabalansată de concepția lui Popper despre cunoaștere în general și despre cunoașterea științifică în special, care sunt înțelese ca tentative obiective și continue de apropiere de adevăr.

În sensul teoriei lui Tarski, adevărul este conceput de către Popper ca fiind corespondență cu faptele, direct testabil prin observație empirică. Popper va spune și el că aserțiunile „zăpada este albă” sau „iarba este roșie” vor fi adevărate numai dacă prin observații și testări va rezulta că „realmente zăpada este albă” sau „realmente iarba este roșie”, din acest punct de vedere, evident, prima fiind adevărată, iar a doua falsă.

El se delimitează cu tărie de o serie de concepții considerate „subiectiviste” asupra adevărului, cum ar fi cea a lui Wittgenstein (adevărul ca imagine sau proiecție), Schlick (corespondență biunivocă între designațiile noastre și

¹ Ibidem, p. 143-145.

obiectele desemnate), teoria coerenței (confundă coerența cu adevărul), teoria evidenței (confundă „cunoscut a fi adevărat” cu „adevărat”), teoria pragmatică sau instrumentalistă (confundă utilitatea cu adevărul).

Susținând că „toate organismele sunt constant, zi și noapte, angajate în rezolvarea de probleme”¹ și, deci, cu atât mai mult, omul, ale cărui probleme devin esențialmente diferite de cele ale oricărui organism viu, prin apartenența lor la lumea a treia, specifică doar omului, Popper înscrie de fapt rezolvarea problemei științifice în contextul unui activism perpetuu, prin aceasta problemele legându-se indisolubil de însăși derularea firului vieții.

„Viața, este descoperire – descoperirea de noi fapte, de noi posibilități prin încercarea posibilităților concepute de imaginația noastră. La nivelul uman, această încercare se realizează aproape în întregime în lumea a treia, prin încercările de a reprezenta, în teoriile acestei lumi, lumea noastră primă și, poate, lumea a doua, cu un succes din ce în ce mai mare, prin încercarea de a ne apropia de adevăr – de un adevăr deplin, mai complet, mai interesant, mai puternic și relevant, relevant pentru problemele noastre.”² Iată, deci, cel puțin tot atâtea temeiuri pentru a considera concepția lui Popper despre problema științifică și rezolvarea ei ca o viziune încrezătoare în posibilitățile cunoașterii umane, în cunoaștere ca *valoare*.

Exceptând unele exagerări în conceperea progresului cunoașterii, prin absolutizarea procesului deductiv în detrimentul celui inductiv, concepția epistemologică a lui Popper conține veritabile idei realiste, a căror valorificare e pe deplin posibilă și chiar necesară.

¹ K. R. Popper, *Conoscenza oggettiva*, p. 316.

² K. R. Popper, *Epistemologia fără subiect cunoscător*, vol. cit., p. 117.

Desigur, printre cei care au adus contribuții importante la dezvoltarea axiologiei în secolele XIX și XX trebuie menționați Nietzsche, Marx, Wundt, Croce, Sartre, Heidegger și alți numeroși gânditori, făuritori, sau nu, de școală filosofică.

Filosofia românească nu a apărut și nu a evoluat lăaturalnic circuitul filosofiei universale și este de la sine înțeles că, în opera de reconstrucție actuală, nu se va putea omite, pe lângă valorificarea propriilor tradiții, experiența gândirii universale și în domeniul axiologiei.

Capitolul I
ELEMENTE DE PROTOFILOSOFIE
ROMÂNĂSCĂ

PARTEA A II-A

VALORI ALE FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI
ÎN CONTEXT EUROPEAN

Capitolul I ELEMENTE DE PROTOFILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

Este un adevăr demonstrat prin descoperiri arheologice că pământul de astăzi al României a fost locuit din timpuri imemorabile de populații despre care s-au formulat ipoteze diverse.

Descoperirile de unelte, ceramică, obiecte de cult, așezări umane acoperă toate marile epoci ale protoistoriei și istoriei, începând cu paleoliticul și neoliticul până în epoca fierului. Ele demonstrează că în aceste ținuturi au existat civilizații în contact cu progresul tehnic al respectivelor epoci, manifestând și un remarcabil gust artistic în confecționarea obiectelor materiale pe care le foloseau în viața de zi cu zi, ca și în ceremonialurile specifice.

Deși despre geto-daci știrile scrise ne parvin pentru prima oară de la geograful grec Hecateu (sec. VI î.H.) și de la istoricul Herodot (sec. V î.H.), urmele materiale ale locuirii populației respective pe aceste pământuri trimit către anul 2000 î.H.

Informațiile despre ocupațiile geto-dacilor, despre morala, psihologia, religia, cultura și civilizația lor vor deveni mult mai numeroase pentru secolele următoare. Printre cei care vor menționa în scris despre aceștia trebuie să enumerăm pe Platon, Strabon, Origene, Diogenes Laërtios,

Ovidiu, Traian, Iordanes (istorici, geografi, medici, filosofi, militari etc.).

Referirile la înțelepciunea geto-dacilor, la cultul lui Zalmoxis, la vitejia și spiritul lor de dreptate, la organizarea militar-statală, la ospitalitatea și loialitatea lor, la bogăția roadelor agricole, a solului și subsolului scot în evidență o societate daco-getică matură, din perspectiva organizării social-politice, cu o cultură și civilizație înfloritoare în care, chiar dacă nu se poate vorbi despre o filozofie constituită, se pot lua în considerație, elemente de protofilozofie și o spiritualitate distinctă față de a popoarelor din jur.

De altfel, Iordanes nu se sfiște să vorbească despre preocupările daco-geților în domeniile eticii sau logicii (*Getica*, 69-70). Descoperirile arheologice au confirmat că geto-dacii practicau medicina, aveau o astronomie dezvoltată, cunoșteau botanică, aveau o artă originală.

Constituirea statului centralizat sub Burebista, apoi războaiele cu Imperiul Roman și cucerirea Daciei, la începutul secolului al II-lea d.H., au declanșat procesul etnogenezei poporului român.

Poporul român va cunoaște, după formarea sa, o lungă perioadă istorică marcată de migrația popoarelor barbare, în care liniștea pentru cultură și civilizație așezate, dezvoltate în tihnă și cu măsura istorică a Occidentului Europei, n-a existat.

I.1.1. *Manifestările scrise*, înregistrate primele, pentru teritoriile locuite de români sunt în limba slavonă și datează, majoritatea, din sec. XII-XIV: un *Octoih* (carte bisericească ortodoxă care cuprindea cântările din fiecare zi a săptămânii) ; *Savina Kniga*, *Codex Suprasliensis* (culegere de minei și omili) – ambele sec. XI ; un *Apostol* (sec. XIII) ; *Minei (fragmente)* – indicau pe luni și zile slujbele religioase (sec. XIII) ; *Vechiul Testament* (sec. XIV) ; *Isihasmul* teoretizat

de Grigore Palamas (sec. XIV) ; Filotei este autor al unor *Pripeale* - tropare (sec. XV) ; Nicodim, al unui *Evanghelier*, în limba slavonă, la mănăstirea Tismana (sec. XV) ; Grigore Țamblac – *Pătimirea Sfântului și Slăvitului ucenic Ivan cel Nou* (1402) etc.

În secolul al XV-lea se aflau în circulație în Țările Române circa 2000 de manuscrise în limba slavonă și câteva Cronici românești, în stilul *Cronicii lui Ștefan cel Mare*, tot în limba slavonă.¹

I.1.2. *Secolul al XVI-lea.* Pentru Europa apuseană a primelor decenii ale secolului al XVI-lea, problema cultural-religioasă cea mai importantă a constituit-o înlocuirea limbii latine, ca limbă oficială, cu limba vorbită de popoarele respective. Astfel, în Franța acest lucru se petrece în 1539, după ce în Germania, Martin Luther tradusese Biblia în 1534.

Cultura românească va înregistra un mare pas înainte prin introducerea tiparului și apariția primelor texte, traduceri cu caracter religios atât în limba română cât și în limba slavonă.

Scrisoarea lui Neacșu din Câmpulung, adresată lui Hans Beckner, judele Brașovului, la 29-30 iunie 1521, este considerată ca primul document redactat în limba română. *Psaltirea Scheiană*, *Psaltirea Voroneșiană*, *Codicele Voroneșian* ș.a. reprezintă culegeri de texte religioase, traduse parțial sau integral în limba română, ca urmare a străduințelor unor cărturari, care creau, astfel, condiții pentru ca limba română să devină instrumentul culturii și filosofiei românești. Chiar dacă se vor scrie în continuare o serie de cronici de curte în limba slavonă, iar în 1521 va apărea tot în limba slavonă lucrarea cu cea mai mare valoare literară din cultura română a aceluia secol : *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său*,

¹ Cf. P. P. Panaitescu, *Manuscrise slave*, Ed. Academiei, București, 1959.

Teodosie, limba română se va impune ca limbă oficială către sfârșitul veacului respectiv, atât în Moldova, cât și în Țara Românească.

Mare invenție culturală a epocii, tiparul va fi introdus în cele trei Țări Române aproape simultan cu evenimentul din Europa apuseană. Philippus Pictor (Filip Moldoveanul), considerat primul imprimator român, a tipărit trei cărți: *Catehism românesc* (1544); *Tetraevanghel slav* (1546); *Tetraevanghel slavo-român* (1551-1553).

De asemenea, Coresi va tipări, în a doua jumătate a sec. XVI, o serie de cărți cu caracter religios atât în limba română (*Liturghier; Apostol; Cazanii, Tetraevanghel; Psaltire*), cât și în limba slavonă (*Triod-Penticostar, Octoih* ș.a.). În Țările Române au circulat în paralel cu cele religioase și cărți parabiblice (necanonice), care popularizau învățăturile creștine (*Codex Sturzanus* etc.). Manifestările culturale românești din secolul al XVI-lea ale cărturarilor noștri considerau religia ca singurul adevăr al acestei lumi.¹

La curțile domnești și la cele ale unor boieri vor lua ființă biblioteci impresionante ce cuprindeau lucrări ale celor mai cunoscuți autori antici sau medievali (Platon, Aristotel, Seneca, Titus Livius, Boethius etc.)

Devin celebre numele unor cărturari români sau care activează în Țările Române, mai ales în Transilvania, ca urmare a pătrunderii și aici a spiritului Reformei și Contra-Reformei: Jan Vitez, Vergerio, Janus Panonius, Antonio Bonfinius, Nicolaus Olahus, Filip More din Ciula, Martin Hacıus din Hațeg, Mihai Valahul din Bihor, Mihail Halici din Caransebeș, Toma Pellei, Ioannes Sommerus Pirnensis (1542-1574; Pirna, localitate în Saxonia, pe malul Elbei), Johannes Honterus ș.a.

¹ Vezi Dan Simionescu, Gheorghe Buluță, *Pagini din istoria cărții românești*, Ed. Ion Creangă, București, 1981.

Cu toții au avut preocupări vizând istoria românilor (din Transilvania), iar în cazul lui Sommerus, (care a fost directorul Școlii latine de la Cotnari, înființată de Iacob Eraclid Despotul, între 1562-1563) și de istoria Moldovei și Țării Românești. Ioannes Sommerus a activat și ca profesor și director al Școlii din Brașov (1565-1567), întemeiată de Honterus și a fost director al Școlii Unitariene din Cluj (1570).

Filosofia și cultura greacă fascinau în continuare pe cărturarii români. Ei o asimilau ca sinteză greco-latină prin intermediul culturii bizantine care preluase cele mai multe idei morale, juridice, politice din filosofia lui Platon sau Aristotel.

Cea mai importantă lucrare literar-filosofică din cultura română a secolului al XVI-lea, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie* reflectă o astfel de tendință.¹

I.1.3. *Neagoe Basarab*, fiul lui Basarab cel Tânăr și domnitor al Țării Românești (23 ian. 1512 – 15 sept. 1521), a fost un veritabil om de cultură al veacului său. Era un teolog redutabil, cunoștea limba greacă, slavonă și sârbă, era un cunoscător și pasionat al artelor, marea sa realizare arhitectonică, dar nu numai, fiind Mănăstirea Curtea de Argeș. A întreținut corespondență cu mari cărturari ai vremii. Bogdan Petriceicu Hasdeu îl asemuia cu Marcus Aurelius, „principe-artist și filosof”, iar despre *Învățăturile...* scria că „sunt un monument de literatură, politică, filosofie și elocvență la străbunii noștri”.

Aparținând genului literar denumit „oglindea principelui”, extrem de prezent în Evul Mediu și Renaștere, *Învățăturile...* reprezintă un manual de educație religioasă, morală și politică și va fi tradus în greacă, imediat după

¹ Vezi Manole Neagoe, *Neagoe Basarab*, Ed. Științifică, București, 1971.

apariție, de Manoil din Corint, mare retor al Patriarhiei din Constantinopol (1480-1530).

Din inițiativa lui Udriște Năsturel, lucrarea va fi tradusă din limba slavonă, manuscris original, în limba română, în jurul anului 1645.

Neagoe Basarab se ilustrează în această lucrare ca un adept al doctrinei absolutismului de tip bizantin, formulată și susținută, printre alții, de Agapet, Vasile Macedoneanul, Patriarhul Fotie etc.

Lucrarea cuprinde două părți mari și se deschide cu elogiul lui Dumnezeu, căci puterea principelui (domnului) emană de la Dumnezeu și nu de la boieri. Principele este „unsul” lui Dumnezeu pe Pământ. Guvernarea este una absolută, bazată pe un contract între divinitate și „unsul” ei, iar cel care se pregătește pentru conducerea statului trebuie să fie inițiat treptat în clauzele contractului și să fie educat în evlavie și frica lui Dumnezeu.

Scrisă cam în aceeași perioadă cu *Il Principe* a lui N. Machiavelli, *Învățăturile...* lui Neagoe Basarab, deși face mai tot timpul elogiul divinității, îndemnând la smerenie, justiție și omenie, printr-o meditație asupra deșertăciunii lumii și printr-o disertație despre bine și rău, se încheie prin „dezvăluirea” secretelor unei domnii înțelepte. După ce îndeamnă pe domn să respecte toate valorile și principiile creștine, Neagoe Basarab nu uită să sublinieze că „propriul interes este mobilul tuturor acțiunilor umane”, iar „domnul să nu împartă cu nimeni conducerea țării”. Autorul va intra și în amănunte privitoare la lucruri extrem de pământești ca tehnica organizării armatei și ierarhia foarte bine stabilită, însoțită de o gestică de ceremonial corespunzătoare.

Operă realizată și din punct de vedere stilistic, *Învățăturile...* reprezintă o primă afirmare, în context religios,

a ideilor umanismului din Țările Române în secolul al XVI-lea.¹

I.1.4. *Nicolaus Olahus* (1493-1568). Născut la Sibiu, din familia Huniazilor, a îndeplinit la Curtea ungară unele din cele mai înalte demnități printre care: consilier al regelui și reginei, consilier al Cancelariei aulice, episcop și cancelar, arhiepiscop de Strigoniu și Regent al Ungariei.

El își expunea cu mândrie arborele genealogic, considerându-se descendent al lui „Manzilla de Argeș” (Poezia *La moartea fratelui meu Matei* pomeneste de „Țara de peste Carpați a străbunilor” și de „vița vestită”).

Foarte bun cunoscător al culturii occidentale a timpului său, Olahus își va elabora lucrările în limba latină, dovedind o gândire complexă, dar și riguroasă, intrând în circuitul culturii umaniste europene. Erasmus din Rotterdam și alții au recunoscut valoarea operei lui Nicolaus Olahus, acesta este considerat de mulți exegeți ca „primul român intrat, prin cultură, în universalitate”. Opera istorică a lui Olahus, cuprinzând două mari lucrări: *Hungaria*, redactată în 1536, (publicată abia cu 200 de ani mai târziu) și *Attila*, dar și alte scrieri, analizează fenomenele istorice într-o viziune metodologică unitară.

Umanismul lui Nicolaus Olahus este pus în lumină și de interesul constant, în opera istorică și în cea poetică, manifestat față de istoria Țărilor Române. Prin scrierile sale, Olahus a făcut cunoscute Europei originea poporului român, date despre limba și obiceiurile românilor. El a subliniat, printre primii, continuitatea poporului român pe teritoriile pe care le locuia, că românii din Transilvania, Moldova și Țara Românească vorbesc aceeași limbă și au aceleași obiceiuri: „Românii sunt încredințați că sunt coloni romani”, ei având

¹ Vezi *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, Ed. Minerva, București, 1971; 1984.

„multe în comun cu limba romană și se găsesc în acest loc foarte multe monede ale aceluiași popor, fără îndoială indicii puternice ale vechimii stăpânirii romane pe aici”.¹

El a condamnat tot ceea ce considera că slăbește rezistența în fața Imperiului Otoman: trădarea, interesele meschine, pofta de putere și gâlcevicele nobililor, exploatarea nemiloasă a iobagilor etc.

Nicolaus Olahus este primul umanist autentic din cultura română care aduce în prim planul discursului teoretic conștiința de sine a românilor, ca valoare națională.

I.2. Despre gândirea umanistă românească în secolul al XVII-lea

Perioada 1600-1700 coincide cu intrarea societății românești într-o nouă etapă a dezvoltării sale și cu apariția în cultura română a unor lucrări de importanță deosebită, în care spiritul critic și luciditatea metodologică sunt modalități de abordare explicativă a fenomenelor social-istorice.

Se evidențiază preocupările unor domnitori de a strânge legăturile cu Europa antiotomană și aderarea la o serie de idei renașcentiste apusene, ceea ce conducea, inevitabil, la un început de europenizare a Țărilor Române.

Astfel, iau ființă o serie de școli: *Schola graeca et latina* (Matei Basarab) la Târgoviște; *Colegiul de la Iași* (Vasile Lupu); *Școala Superioară de la Sf. Sava* (1694) în care se învățau limbile latină și greacă, instrumente lingvistice ale umanismului.

O serie de domnitori și boieri își trimit fiii la universități europene prestigioase cum ar fi cele de la Lwow, Bari, Veneția sau Padova.

¹ Nicolaus Olahus, *Nicolae Românul* (1493-1568), Ed. Științifică, București, 1968, p. 120.

Se dezvoltă aparițiile de carte în limba română, aceasta dublând, practic, cartea slavonă. Astfel se tipăresc: *Pravila de la Govora* (1640) ; *Evanghelia învățătoare* (Govora –1642) ; *Cazania* lui Varlaam - *Carte românească de învățătură duminicile preste an* (Iași 1643) ; *Pravila mare - Cartea românească de învățătură de la pravilele împărătești* (1646); *Îndreptarea legii* (Târgoviște 1652, prima carte periodică din țara noastră).¹

În cultura română a acestui secol pătrund neoelelismul, spiritul padovan, se dezvoltă antropocentrismul.

Ideile umanismului românesc din secolul al XVII-lea au fost elaborate în cea mai mare parte în contextul traducerilor sau scrierilor de factură religioasă.

Cu unele deosebiri, determinate de poziția socială, de cultura sau de felul în care s-au raportat la ortodoxism, așa se prezintă operele lui Udriște Năsturel, Nicolae Milescu, Grigore Ureche, Miron Costin, Dimitrie Cantemir, cu mențiunea pentru preocupările declarate ale acestuia pentru filosofie.

1.2.1. *Udriște Năsturel* (c. 1596-1657) a fost un erudit, un pasionat al „lucrurilor noi”, al bibliotecii și învățăturii.

A tradus în slavonă lucrarea atribuită lui Thomas à Kempis, *Imitatio Cristi*, în a cărei predoslovie își mărturisește admirația pentru limba latină, vădit înrudită cu româna, și din slavonă în română – *Viața Sfinților Varlaam și Ioasaf*.

Documentul hotărâtor care atestă originalitatea gândirii lui Udriște Năsturel îl constituie *Predoslavia* la *Penticostar-ul* publicat în slavonă, la Târgoviște în anul 1649.

¹ Vezi, Dan Simionescu, Gheorghe Buluță, *Pagini din istoria cărții românești*, Ed. Ion Creangă, București, 1981.

*Predoslovie la Penticostar*¹ este un opuscul *Despre dărnicie*. Acesta debutează cu o epigramă pe care Udriște Năsturel o dedică surorii sale și soției lui Matei Basarab, doamna Elena.

Despre dărnicie relevă un Udriște Năsturel cunoscător al ideilor filosofice din Grecia antică. Se preferă binefacerea de a da aceleia de a lua, întrucât, asemenea lui Strabon, el credea că „este mai cu osebire imitat Dumnezeu de oameni, când fac bine celor ce au nevoie”. În scrierile lui Udriște Năsturel se resimte puternic tradiționalismul ortodox românesc.

I.2.2. *Nicolae Mănescu* (1636-1708) a fost instruit la Școala Patriarhiei din Constantinopol, cu profesori care predaseră și la Roma și Padova.

Om politic, diplomat, călător prin marile capitale ale Europei, cunoscător al atmosferei culturale din China, observator atent al moravurilor politice, al locurilor și oamenilor, Nicolae Mănescu a creat o operă vastă, unele din lucrările sale trecând cu mult dincolo de timpul în care au fost scrise.

Poliglot – cunoștea latina, greaca, neogreaca, rusa, turca, italiana – Nicolae Mănescu a tradus în românește din greacă, după două lucrări ale lui Atanasie al Alexandriei, *Cartea cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, un fel de dialog-dezbateri în care întrebările și răspunsurile se pun și se dau spre justificarea unora dintre legile fundamentale ale creștinismului. În această lucrare apare pregnantă ideea înrudirii limbii române cu limba latină.

El a tradus din greacă în română *Vechiul Testament*, folosind ediția din anul 1597 (de la Frankfurt) a *Vechiului Testament*, un text slavon din 1581 și „izvoade latinești”².

¹ *Penticostarul* = carte bisericească de rânduială a slujbelor pe cele 50 de zile dintre Paști și Rusalii.

² Virgil Cândea, *Răsturnarea dominantă*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1979.

Lui Nicolae Milescu îi aparțin și alte lucrări ce vădese un spirit ascuțit, în stare să se ocupe de aspecte controversate ale religiei, cum ar fi: *Enchiridion sive Stella Orientalis Occidentali splendens...* (*Manual sau Steaua Răsăritului strălucind în Occident...*), lucrare scrisă la Stockholm. În *Manual* Milescu se situa pe pozițiile ortodoxiei și împotriva calvinismului.

Jurnalul Siberian, scris după călătoria în China, a fost lucrarea cea mai cunoscută de europeni. Pentru istoria filosofiei o importanță particulară o are traducerea în limba română a lucrării lui Pseudo-Josephus Flavius, *Despre rațiunea dominantă* sau, cu expresia lui N. Milescu, *Despre singur fiitorul gând*.

Traducerea unei cărți apocrife se datorează, desigur, și împrejurării că ea se găsea în Biblia de la Frankfurt, dar și unor motive de ordin cultural și politic apropiate intereselor românești.

Din punct de vedere filosofic, tratatul *Despre rațiunea dominantă* încearcă demonstrarea superiorității și rolului dominant al rațiunii în raport cu pasiunile.

Nicolae Milescu a tradus cu un uimitor simț al limbii un text extrem de dificil, ceea ce ilustrează că limba română și spiritualitatea românească erau pregătite și pentru creația filosofică.

I.2.3. *Cronicarii* sunt cei care, după Nicolaus Olahus, realizează cu mijloace savante, pentru vremea lor și pentru condițiile din Țara Românească și Moldova, demonstrații ample cu privire la originea latină a limbii și a poporului român, la continuitatea românilor pe teritoriul țării, la *noblețea* de origine a românilor.

Temele abordate de ei sunt vaste, dificile, antrenând primordial istoria și ființa poporului, destinul lui în actualitatea istorică și în perspectiva complexă istorică.

Oameni de cultură, instruiți la universități străine, poligloți, cronicarii au tratat despre oameni și istorie, despre cultură și viață politică, despre realitățile sociale, cu metode pe care înaintașii lor le-au aplicat fie sporadic, fie spontan. Erau fii de mari boieri, unii se înrudeau cu domnitori, ceea ce conferă scrierilor lor un foarte accentuat caracter social-politic.

În secolul al XVII-lea cronicarii au fost în număr mare. Se vor impune peste timp operele cronicarilor moldoveni Grigore Ureche (1590-1647), Miron Costin (1633-1691), Ion Neculce (aprox. 1672-1746) și ale lui Radu Popescu (aprox. 1655-1729) și Constantin Cantacuzino (1636-1716), în Muntenia.

Cronicarii nu au făcut filosofie, dar prin lucrările lor, limba română se afirmă ca un instrument de comunicare, ca o valoare pentru cultura și istoria poporului român. Mai toți cronicarii au văzut în istorie un fenomen a cărui ultimă cauză o identificau cu Dumnezeu. Ei au observat însă și acțiunea unor cauze naturale, umane, sociale. În concepția lor, fenomenele istorice evoluează în și prin trei mari faze: apariția, creșterea și pieirea. Cronicarii au fost partizanii unei monarhii în care rolul politic principal să revină marii boierimi. În contextul preocupărilor pentru înțelegerea raporturilor de putere, ei au subliniat semnificația comportării morale a eroilor istoriei, interpretând și definind personalitățile istorice și în funcție de felul în care practicau binele, demnitatea, cinstea, loialitatea, curajul etc.

Una din temele dominante ale lucrărilor lor a fost ideea luptei împotriva asupririi străine. Întreaga lor știință despre originea latină a poporului și a limbii române – „Românii, câți se află locuitori în Țara Ungurească și la Ardeal și la Maramureșu, de la un loc sântu cu moldovenii și toți de la Râm se trag” (Grigore Ureche) –, concepția despre istorie în general, despre valoarea educativă a istoriei în special, au fost

subordonate ideii eliberării de sub asupra otomană. Cronicarii au crezut și au văzut în luptă principalul mijloc de realizare a idealului pe care îl considerau sfânt: eliberarea națională.

Dacă la Grigore Ureche înțelepciunea este încă istoriografică, un fel de protofilosofie, cu Miron Costin ea se apropie din ce în ce mai mult de sensul original.

Miron Costin a fost omul cel mai de seamă al culturii românești a secolului al XVII-lea și, prin felul gândirii sale, una dintre personalitățile exemplare ale spiritualității românești.

A fost oștean, om politic, istoric, teoretician al puterii politice, poet. Poliglot ca și Grigore Ureche, a fost pasionat de clasicism. În lucrările sale, limba română și gândul sunt văzute ca puteri tămăduitoare.

Miron Costin și-a reprezentat biruința gândului de a scrie o istorie a neamului românesc și a Țărilor Românești de la începutul lor și „până azi” ca o replică dată detractorilor istoriei românilor și ca operă de obiectivitate științifică. „Biruit-au gândul – scria el – să mă apucu de această trudă, să scot lumii la vedere felul neamului, din ce izvor și seminție sântu locuitorii țării noastre, Moldovei și Țării Muntenesti și românii din țările ungurești”.¹

Știind că „Scrisoarea ieste lucru vecinicu”, că posteritatea îl va judeca după cele scrise – „Eu voi da samă de ale mele, câte scriu” – Miron Costin face o istorie fundamentată. Astfel, sunt folosite ca izvoare pentru a demonstra originea latină a limbii și a poporului român operele unor mari istorici sau oameni de cultură: Quintus Curtius, Dion Cassius, Ovidiu, dintre antici, sau A. Bonfini, Aeneas Silvius, L. Toppeltin, Piasecki, Ureche, dintre

¹ Miron Costin, *De neamul moldovenilor, din ce țară au ieșit strămoșii lor*, în Miron Costin, *Opere*, E.S.P.L.A., 1958, p. 241.

contemporani, date ale arheologiei, ale lingvisticii și geografiei, povestirile și legende transmise de-a lungul generațiilor.

În *Letopisețul Țării Moldovei de la Aron Vodă încoace*, *Cronica polonă*, *Poema polonă* sau *De neamul moldovenilor*, dar cu deosebire în prima și ultima lucrare, Miron Costin scrie o istorie în care nu analizează doar viețile domnitorilor, ci și fenomene economice și sociale, politice, de istorie generală.

Ca și Grigore Ureche, Miron Costin a fost partizan al monarhiei în care boierimii să-i revină, totuși, rolul hotărâtor.

Concepția lui Miron Costin despre istorie depășește empirismul și factualismul istoric. El a încercat să-și întemeieze concepția despre istorie prin folosirea unor idei de teorie a cunoașterii.

I.3. Metafizica timpului

Dimitrie Cantemir s-a născut în anul 1673. Tatăl său, Constantin Cantemir, a fost Domn al Moldovei (1685-1693). Mama sa provenea dintr-o veche familie de boieri moldoveni (Bantaș).

În Moldova, Dimitrie îl va avea ca dascăl pe Ieremia Cacavela, care îl va introduce în studiul filosofiei.

Între 1688 și 1691, Dimitrie Cantemir este trimis la Constantinopole, unde urmează cursurile Academiei Grecești cu profesori remarcabili.

Era înzestrat cu admirabile însușiri intelectuale și cu o puternică dorință de a se instrui.

În 1691 se întoarce în Moldova. După moartea neașteptată a tatălui său, Dimitrie Cantemir se urcă pe tron și va fi domn între 19 martie – 8 aprilie 1693, înlăturat de către turci, în locul său fiind numit Constantin Duca (Duculeț), fiul lui Gheorghe Duca (domn între 1678 – 25 decembrie 1683).

Între 8 decembrie 1695 și 14 septembrie 1700, domn al Moldovei este Antioh Cantemir, fratele lui Dimitrie. Între 1696 și 1700, Dimitrie se află la Constantinopole, în calitate de ambasador al fratelui său. În 1697 ia parte la bătălia de la Zenta (Ungaria) unde turcii sunt zdrobiți, Cantemir căpătând cu această ocazie convingerea că Imperiul Otoman este în dezagregare.

În 1700 se reîntoarce pentru scurtă vreme în Moldova pentru a se căsători cu domnița Casandra, fiica lui Șerban Cantacuzino, fostul domn al Țării Românești. Revine la Constantinopole unde va rămâne până în noiembrie 1710, când este uns Domn al Moldovei (14 noiembrie 1710 – 11 iulie 1711).

În timpul petrecut la Constantinopole, Dimitrie Cantemir își construiește, după un plan arhitectural propriu, un splendid palat, se ocupă cu politica, dar și cu cercetările și studiile științifice, devenind vestit pentru cunoștințele sale enciclopedice.

Muzica, logica, etica, teologia, istoria, geografia, arhitectura erau domenii pe care le stăpânea la perfecție, ca și douăsprezece limbi străine.

După lupta de la Stănilești dintre ruși și turci, trecând de partea rușilor, care pierd lupta, este înlăturat de la tron și se refugiază în Rusia. Primește din partea lui Petru cel Mare titlul de Cneaz și 13 sate în ținutul Harcov. În 1712 se stabilește la Moscova, când primește un domeniu cu vreo 50 de sate și o rentă de aproape 6500 ruble pe an.

În luna mai 1713 îi moare soția, la numai 30 de ani, în urma unui tratament medical greșit administrat. Principele își va căuta mângâierea în scris.

În această perioadă, Cantemir intră în corespondență cu Academia din Berlin (Leibniz) și în 1714 este ales membru al acesteia.

Pentru cunoștințele și înțelepciunea sa, capătă deplina încredere a lui Petru cel Mare, care îl numește membru în „Consiliul intim” compus doar din 3 membri. Se mută, împreună cu întreaga curte a lui Petru cel Mare, la Petersburg, unde se căsătorește, în ianuarie 1719, cu tânăra și frumoasa prințesă Anastasia, fiica prințului Trubețkoi.

În campania militară din 1722 împotriva Persiei, unde îl însoțește pe Petru cel Mare, starea sănătății se agravează și este silit să se întoarcă. Moare la 21 august 1723 la reședința moșiei sale (Dimitrovca).

Va fi înmormântat în „Biserica de jos” a Mănăstirii grecești din Moscova. În 1935 va fi reînhumat la mănăstirea Trei Ierarhi (Iași).¹

Deși cunoscute și apreciate, totuși multe din operele lui Cantemir, în special cele filosofice, au rămas în manuscrise, depozitate în bibliotecile din Rusia. În 1877, Academia Română îl însărcinează pe Grigore Tocilescu să meargă la Moscova și să ia copii după acestea.

Doar prima lucrare, cu titlul *Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea sau Giudețul sufletului cu trupul. Întăi izvodit și de isnoavă din „Vechiul și Noul Testament” în slava și folosința moldovescului niam*, apare la Iași în 1698, elaborată atât în limba română cât și în grecește („greaca ce se vorbea în Moldova de către negustori”).²

¹ Cf. I. Mircea, *Despre Dimitrie Cantemir*, Iași, 1926; P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, Ed. Academiei, 1958; Dan Bădăraș, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Ed. Academiei, 1964 etc.

² Vezi Dan Bădăraș, „Studiu introductiv”, lucr. cit.

Grigore Tocilescu a adus de la Moscova copii după o serie de lucrări, ce vor fi puse în circulație pentru prima dată în ediția Academiei Române, din 1883, sub titlul *Operele Principelui Demetriu Cantemir*.

După 1877 asupra operei lui Dimitrie Cantemir s-au aplecat numeroși exegeți, aceștia scoțând în evidență vastitatea ei și bogăția de idei. Nu se știe cu precizie dacă au fost descoperite toate manuscrisele lui Cantemir.

Lucrările considerate importante marchează cele trei mari perioade pe care cercetătorii operei le-au desprins în creația sa, fiind menționate cu precădere acelea ce au semnificație pentru preocupările sale filosofice.

Din prima perioadă a activității filosofice a lui Dimitrie Cantemir fac parte ca lucrări principale: *Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu Lumea sau Giudețul Sufletului cu trupul...* (1698) ; culegerea a 40 de lucrări ale filosofului flamand van Helmont, intitulată *Fizica universală și filosofia lui J. B. van Helmont conformă cu credința creștină și necesară acesteia* (Ioannis Baptistae von Helmont *physices universalis doctrina et christianae fidei congrua et necessaria philosophia*).

În 1700, el scrie în limba latină lucrarea *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* – în privința traducerii în limba română, pentru început, a apărut cu titlul inadecvat de *Metafizica* (traducerea lui Nicodim Locusteanu – Editura Ancora, București, 1928). O posibilă traducere: *Imaginea tainică a științei sacre*. În viziunea lui Dan Bădărău, *Sacrosancte...* este de fapt un tratat de fizică, singurul tratat de fizică al lui Cantemir, „fizică în sensul pe care această disciplină îl avea în acel timp, de știință despre făcerea lumii”.¹

Tot în 1700, elaborează *Compendiu despre sistemul logicei generale* (*Compendium universae logices institutiones*).

¹ Cf. Dan Bădărău, *lucr. cit.*

În cea de a doua perioadă, cuprinsă între 1701 – 1710, Cantemir adună manuscrise, colecții, copii după portretele sultanilor, inventează un sistem de note muzicale pentru muzica turcească, în care compune el însuși cântece. Tot acum scrie *Tratatul de muzică turcească* ș.a., precum și *Istoria ieroglifică*, una dintre cele mai importante lucrări ale sale.

În perioada a treia, a exilului în Rusia, cuprinsă între 1711 – 1723, va scrie: *Istoria Imperiului Otoman* și *Descrierea Moldovei*, traduse și cunoscute într-o serie de țări din Europa Occidentală, dar și alte lucrări importante precum: *Cercetarea naturală a monarhiilor* (*Monarchiarum physica examinatio*); *Viața lui Constantin Cantemir* (*Vita Constantini Cantemyrii*); *Hronicul vechimii a româno-moldo-vlachilor*, versiune a *Historia Moldo-Vlachica*; *Sistema religiei mahomedane* (în limba rusă) ș.a.

Concepția filosofică a lui Dimitrie Cantemir va fi hotărâtor influențată de studiile sale în cadrul Academiei Grecești din Constantinopole, în care operele unor mari spirite occidentale precum Galilei, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Newton etc. erau cel puțin eludate, fiind, foarte studiată opera teosofului flamand van Helmont (1577-1644).

Dimitrie Cantemir a fost preocupat în operele sale mai ales de problematica socială, unde elementele de originalitate sunt pregnante.

În ceea ce privește celelalte mari domenii ale filosofiei, proiectele gânditorului vizau realizarea unei „trilogii” care să cuprindă: „teologo-fizica” despre care tratează în bună măsură în *Sacrosanctae*, apoi „teologo-metafizica” și „teolog-etica”, despre care va vorbi doar într-o expunere sumară în Cartea a VI-a a primului volum al lucrării *Sacrosanctae*...

Ontologia lui Cantemir, deși nesistematizată, se poate identifica, totuși, în mai toate lucrările sale, cu dezvoltarea ideilor în funcție de specificul respectivelor lucrări.

Problematica ontologică a lui Cantemir este influențată de teoriile lui van Helmont despre *elemente, arbei, blas* etc., de ideologia ortodoxismului, ca și de filosofia antică greacă, îndeosebi de ideile lui Platon și Aristotel.

Astfel, conform lui Dimitrie Cantemir, Dumnezeu crează lumea în șase zile, dar odată creată, lumea își desfășoară existența independent de intervenția lui Dumnezeu. Cartea a IV-a din *Sacrosanctae...* tratează despre timp și este considerată de exegeți mai originală.

Cunoscător al ideilor lui Thales, Democrit, Platon, dar mai ales Aristotel, Dimitrie Cantemir combate definiția după care timpul ar fi măsura mișcării. Dacă timpul este măsura mișcării, atunci ar însemna că s-ar defini mișcarea și nu timpul, pentru că mișcarea se face în timp, iar nu timpul în mișcare. „Timpul precedă mișcarea, cum părintele precedă pe fiu, găina pe ou și lucrul măsurabil pe măsură”. Timpul și mișcarea, scrie Cantemir, sunt lucruri diferite și „nici timpul nu poate naște mișcare, nici mișcarea timp”. Timpul nu poate fi confundat nici cu atributele lui (de ex. anotimpurile, vârstele etc.).

Timpul are o durată, dar nu aceea care se observă la existența lucrurilor sensibile, ci una divină, ce este totuna cu eternitatea. Esența timpului trebuie înțeleasă nu prin admiterea existenței mobile, ci prin eliminarea ei. Timpul se află împrejurul și dincolo de eternitate, după cum splendoarea luminii se află împrejur și în afară de soare.

Cosmologia și fizica lui Dimitrie Cantemir au fost apreciate de cei mai mulți, ca învechite. Astfel, apa, aerul și spațiul sunt un fel de materie, principiu activ și loc al existenței acestora. Aerul separă apa primordială, apagaz, dar nu produce lucrurile.

Dimitrie Cantemir va admite, ca și Aristotel, existența a patru cauze: „materială, formală, eficientă și finală”. Lucrurile și fenomenele naturii se mișcă, dar nu se tran-

sformă sub raportul esenței; ele au o structură atomică, însă mișcarea atomilor este redusă la agregare și dezagregare, altfel lucrurile rămânând arhetipal aceleași.¹

În *Sacrosanctae*... din nevoia de a interpreta filosofic textul biblic referitor la Facerea lumii, Cantemir va inversa versetele, ba chiar zilele creației, așa cum sunt ele cunoscute în Biblie.

Cantemir consideră, conform lui Aristotel, că logica reprezintă cheia de intrare în filosofie.

Deosebind între metoda empirică și metoda rațională, concepția lui Cantemir va evolua de la ideea din *Imaginea tainică*, după care doar revelația este capabilă să cunoască „*Absolutul*”, până la a considera, în *Compendiu despre sistemul logicei generale*, că omul poate ajunge la dobândirea absolutului și prin rațiunea sa, iar rațiunea poate cunoaște adevărul numai procedând metodic, pornind de la inferior la superior, „de la cele de pe pământ la cele din cer”. Pe linia lui J. Locke, el va sublinia însă că „toată știința din povața simțurilor se află”.²

În *Monarchiarum physica examinatio*, Cantemir concepe istoria ca dezvoltare sub forma a patru monarhii: monarhia de est (asiro-babilonienii, persii), de sud (Egiptul, Imperiul macedonean), de vest (Roma, Imperiul romano-german) și de nord (Imperiul rusesc). Această schemă este preluată din interpretările lui Ieronim (sec. IV) a profeției lui Daniil. Cantemir conferă rolul hotărâtor monarhiei nordice (Rusia). Este remarcabilă ideea concentrării forțelor politice pentru grăbirea „descreșterii” sau „creșterii” unei anumite monarhii, idee nouă în epocă, dezbătută și de Machiavelli sau Montesquieu.

¹ Vezi P. P. Panaitescu, I. Verdeș, *Introducere la Istoria ieroglică*, în *Istoria ieroglică*, Ed. pentru Literatură, București, 1965, p. XLVI.

² Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglică*, I, ed. cit. p. 44.

Un loc deosebit au ocupat în sfera preocupărilor lui Cantemir problemele de etică. În acest domeniu, ca și în cel al teoriei cunoașterii, gânditorul evoluează de la o dezbatere legată de ortodoxism și morala ortodoxă, la concepția după care etica este corelată cu fapte reale.

Pe linia lui Pascal, în *Istoria ieroglică* omul este comparat cu o „trestie firavă”, capabilă totuși să „înfrângă vijeliile”. Cantemir nota că omul nu se naște nici bun, nici rău. Pe de o parte, el admitea ideea păcatului originar, a umilinței și inferiorității omului, pe de altă parte își manifesta și încrederea în capacitatea omului de a se perfecționa, de a face bine, de a învinge greutățile. Aceste idei îl înscriu pe Dimitrie Cantemir ca un gânditor umanist. El a fost unul dintre cei mai fini observatori ai moravurilor social-politice din vremea sa.

Partizan al unui stat monarhic absolut, autoritar, credea că numai un domnitor puternic și înțelept va putea ridica țara. De asemenea, Dimitrie Cantemir a demascat Imperiul Otoman ca principala forță care a stagnat dezvoltarea economică, socială, spirituală etc. a Țărilor Române.

I.4. Despre gândirea iluministă românească

Dimitrie Cantemir realizase o operă impunătoare care părea menită să germineze spiritul filosofic românesc, peritru o dezvoltare în consonanță cu spiritul european al timpului.

Opera filosofică a principelui român nu a putut influența însă gândirea filosofică românească, așa cum ar fi fost îndreptățită, deoarece a rămas în manuscrise, până la publicarea ei de Academia Română în 1883, ca urmare a eforturilor lui Grigore Tocilescu.

În secolul XVIII și în prima jumătate a secolului XIX nu se creează vreun sistem filosofic original românesc, dar se întreprinde asiduu o operă de cunoaștere sistematică și

profundă a creațiilor filosofice universale vechi dar și moderne.

Cele mai prestigioase centre culturale românești consideră de datoria lor să se îngrijească de promovarea, prin învățământul organizat, și a învățării filosofiei.

Astfel, filosofia se predă, ca disciplină de bază, la Academia Domnească din București (*Academia Domnească de la Sfântu Sava*), înființată în anul 1679 și reorganizată de domnitorul Alexandru Ipsilanti, în 1776, când se stabilesc ca discipline de învățământ fundamentale filosofia, etica și fizica.

La *Academia Domnească Trei Ierarhi din Iași*, înființată în 1714, se predă și filosofia, pe lângă gramatică, retorică și logică, folosindu-se lucrări ale lui Teofil Coridaleu (1570-1646), fost retor al Academiei Patriarhiei din Constantinopole. Lucrările respective erau elaborate în spiritul neoaristotelist al Școlii de la Padova.

În secolul XVIII, în primul rând, din rațiuni didactice, se fac prelucrări după o serie lucrări care serveau drept manuale pentru predarea și învățarea filosofiei. În epocă, se foloseau lucrări ale unor autori precum Nicolae Mavrocordat : *Peri Katekónton* ; George Trapezuntul: *Despre datorii* – mai multe ediții în greacă și latină (1719) ; Iosif Moesiodax (Mavrocordat), *Etica*, după Muratori (1761) ; Evghenie Vulgaris: *Logica* și *Metafizica*, după Wolff (1766) ; *Caracterele* lui Teofrast (1785) ; Nicolae Varcosi: *Logica*, după Baumeister (1795) ; Atanasie Psalida: *Psihologia logică* (1795) și *Metafizica* (1789) ; Daniil Pilippide: *Logica*, după Condillac (1801) ș.a.

De asemenea, Costache Gane traduce *Elemente de filosofie* a lui Weiss.¹

¹ Vezi Nicolae Bagdasar, *Istoria filosofiei românești*, în *Scrieri*, ediție îngrijită, introducere și note de Gh. Vlăduțescu, Ed. Eminescu, București, 1988, p. 19.

I.4.1. *Samuil Micu* (1745-1806) este filosoful iluminismului transilvănean, care a tradus după Baumeister o serie de lucrări sub titlurile: *A filosofiei cei lucrătoare* (1781-1782), *Învățătura metafizicii* (1787-1790), *Loghica, adecă partea cea cuvântătoare a filosofiei* (1799), *Legile firei, itica și politica sau filosofia cea lucrătoare* (1800). El nu s-a mulțumit doar să „facă pre limba românească” manualele wolffianului Baumeister, ci a întreprins și o anumită prelucrare, prin introducerea în textul tradus a unor idei proprii.

Ca și Baumeister, învățatul transilvănean distingea trei domenii ale cunoașterii: 1. „cunoștința istoricească” („iaste cunoștința lucrurilor celor ce sunt sau se fac”); 2. „cunoștința filosoficească” („iaste cunoștința pricinilor”) și 3. „cunoștința matematicască” („iaste a cunoaște câtimea sau măsura lucrului”).¹

Filosofia era împărțită la rândul ei în două mari domenii: 1. *teoretică* („privitoare cu mintea”) și 2. *practică* („adecă lucrătoare”).²

La rândul său *filosofia teoretică* se împarte în patru mari domenii: „1. ontologhia, 2. cosmologhia, 3. psihologhia, 4. teologhia firească”.

Filosofia practică se împarte și ea în patru: „1. Filosofia practică cea preste tot sau de obște... 2. Dreptul firei..., 3. Etica..., 4. Politica... Dreptul firei învață legile dreptății, etica, legile cuviinței, iară politica, legile omeniei”.³

Samuil Micu înțelegea ontologia ca fundament al tuturor celorlalte științe și al cunoștinței și aceasta întrucât ontologia are ca obiect „temeiurile cele mai dintâi a toată

¹ Samuil Micu, *Loghica...*, Crăiasca Tipografia, Buda, 1799, p.5, Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, Editura Științifică, București, 1966. Ediție critică și studiu introductiv de Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe.

² Ibidem, p. 17.

³ Ibidem, p. 17-18.

știința”. El pleda pentru a avea lucrări de filosofie și de a preda filosofia în limba română. „Numai unde lipsește limba noastră cea românească și nu avem cuvinte cu care să putem spune unele idei, mai ales în științe, numai atunci, cu socoteală și numai cât este de lipsă, putem să ne întindem să luăm cuvinte ori din cea elină, ca din cea mai învățată, ori din cea latină, ca de la a noastră maică, pentru că limba noastră românească este născută din cea latinească”.¹

El a știut să găsească pentru noțiunile filosofice, cuvintele care, pe atunci, erau cele mai potrivite, fără a altera sensul conceptelor. Deși nu a realizat o concepție originală, Samuil Micu a avut o contribuție fundamentală la popularizarea filosofiei iluministe și a raționalismului, la dezvoltarea gândirii libere și cristalizarea unei terminologii filosofice adecvate.

De asemenea, Samuil Micu a fost înscris de istoriografia noastră, alături de Petru Maior, Gheorghe Șincai, Ion Budai-Deleanu, Paul Iorgovici, Ion Monorai ș.a. în fenomenul social-cultural deosebit de complex denumit *Școala Ardeleană*, „mișcare ideologică națională iluministă”.²

Școala Ardeleană a fost apreciată ca expresia directă a iluminismului transilvănean. În Țara Românească iluminismul a fost reprezentat de o serie de personalități printre care Gh. Lazăr, I. H. Rădulescu, iar în Moldova mai ales de Gheorghe Asachi ș.a.

Continuatori ai unor strălucite tradiții culturale inițiată numai în Transilvania, printre alții de Inochentie Micu-Klein (1692-1768), reprezentanții iluminismului au fost inovatori în domenii variate ale culturii spirituale.

De altfel, prin operele lor se vor pune bazele culturii române moderne, beletristicii, poeziei, științei și, în bună măsură, filosofiei.

¹ Cf. N. Bagdasar, lucr. cit., p. 21.

² Vezi Ion Lungu, *Școala Ardeleană*, Ed. Minerva, București, 1978, p. 66.

În ceea ce privește filosofia, și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, se predă după traduceriile unor manuale străine: D. Țichindeal, după sârbul Dositei Obradovici, *Sfaturile a înțelegerii celei sănătoase* (Buda, 1802), *Adunarea de lucruri moralicești* (1808), *Fabule filosofice și moralicești* (Buda, 1814); Episcopul Grigore al Argeșului- *Logica Sf. Ioan Damaschinul*, din grecește (1826), Dinicu Golescu, *Adunare de pilde bisericești și filosofice*, din grecește (1826); *Elementuri de filosofie Morală*, din grecește după Neofit Vamvas (București, 1827); Eufosin Poteca (1785-1858), *Filosofia cuvântului și a năravurilor*, după Heineccius, tradusă în românește după traducerea din greacă în latină a lui Brâncoveanu (Buda, 1829), Veniamin Costachi, *Funie sau frânghie întreită*, din grecește (Iași, 1831); *Îndeletnicire iubitoare de Dumnezeu*, din grecește, după Eugenie Bulgariul (Evghenie Vulgaris – profesor și gânditor cu mare reputație în acea vreme la Constantinopol) – 5 volume, Iași, 1815-1819.

Apar și o serie de traduceri din limba franceză. Astfel, Vîrnav traduce *Loghica*, după Condillac; Stanciu Căpățâneanu, după Montesquieu, *Mărimea romanilor sau Băgare de seamă asupra pricinilor înălțării și căderii lor* (1830); A. Tr. Laurian, după Delavigne, *Manual de filosofie lucrat după Programă Universității de la Paris din 1840*; Eufrosin Poteca, după Bossuet, *Vorbire asupra istoriei universale* (1853) ș.a.¹

Din anul 1837, ni s-a păstrat un *Manual de filosofie* de la Seminarul Socola, al cărui cuprins era: *Cunoștințe înainte; despre puterile și lucrările sufletului; introducere în filosofie; istoria literară a filosofiei; logica sau filosofia formală: Partea I, Analitică; Partea II, Metodică*.²

¹ Cf. N. Bagdasar, lucr. cit., p. 19-20.

² Vezi Alexandru Dușu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, Ed. Academiei, 1972; Cornelia Papacostea-Danielopolu, *Literatura în limba greacă din Principatele Române*, Ed. Minerva, 1982.

I.4.2. *Gheorghe Lazăr* (1779-1823). Organizarea învățământului cu caracter „practic” la București și Iași a fost expresie a gândirii și acțiunii specific iluministe. Gheorghe Lazăr și Gh. Asachi au gândit că luminarea prin cultură nu este posibilă fără un învățământ legat de nevoile sociale. Știința de carte și aplicarea științei erau un mijloc sigur de propășire culturală.

Gh. Lazăr a venit în Țara Românească din Transilvania. El s-a născut la Avrig. Școala, începută în Avrig, o va continua la Liceul din Cluj și la Viena, unde studiază teologia și obține doctoratul în teologie și în științele fizico-matematice. Revenit în Transilvania, a ocupat un post de profesor la „Academia teologică” din Sibiu. În urma conflictului cu episcopul Vasile Moga, Gh. Lazăr este destituit din postul pe care îl ocupa și este nevoit, după o scurtă ședere la Brașov, să aleagă (1816) Muntenia, ca loc al viitoare sale activități.

Încă din perioada vieneză, el a tradus o serie de lucrări, unele dintre ele cu pronunțat caracter iluminist, toate rămase în manuscrise. Între anii 1811-1816, a elaborat un *Compendiu de geografie a Transilvaniei*, o *Gramatică româno-germană* și câteva manuale după Chr. Wolff. La București, va continua opera de autor de cărți școlare și va preda mai multe discipline.

A pledat pentru ilustrarea originii latine a românilor. În filosofie a fost un kantian, cel dintâi adept al filosofiei kantiene, din Țara Românească. A participat la revoluția de la 1821, condusă de Tudor Vladimirescu.

I.4.3. *Gheorghe Asachi* (1788-1869) a studiat la Lemberg, între 1796-1804, în limba polonă, latină și germană.¹ Tot aici,

¹ Vezi G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Ed. Minerva, București, 1982, p. 94.

își ia doctoratul în filosofie, precum și o diplomă de inginer arhitect.

În 1814 a introdus, în limba română, un curs de matematică, de geodezie și arhitectură pe lângă Școala Domnească, după ce în 1813, Scarlat Callimachi înființase, la solicitarea lui Asachi, o clasă de „inginerie și hotărnicie” (cadastru).

În 1820, organizează Seminarul de la Socola. În 1828, participă la înființarea „Școlii normale” de la Trei Ierarhi.

În 1835, participă la inaugurarea Academiei Mihăilene, în cadrul căreia funcționau trei facultăți: filosofică, juridică și teologică.

Iluminismul său a constat, îndeosebi, în activitatea dedicată înnoirii școlii și introducerii în școala nouă a limbii române. Ca și Gh. Lazăr, el nu a dezvoltat idei iluministe originale, dar a contribuit la propagarea culturii (a întemeiat „Albina românească” în 1829), a tradus din literatura vremii, a popularizat știința.

În acest context spiritual, autohton, își vor crea opera și gânditorii din „*generația de la 1848*”, majoritatea cu studii strălucite la Paris, Viena, Berlin etc., unde luaseră contact direct cu ceea ce avea mai strălucit, spiritualitatea europeană.

Capitolul II DEZVOLTAREA GÂNDIRII FILOSOFICE ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

II.1. Generația de la 1848

Începând cu deceniul trei al secolului al XIX-lea, societatea românească intră într-o nouă fază a dezvoltării sale, care va conduce la declanșarea revoluției de la 1848.

Mișcarea iluministă nu își încheiase încă misiunea, deși ideile sale pregătiseră terenul unor mișcări revoluționare de amploare, cum ar fi Revoluția din 1784, în Transilvania, sau Revoluția de la 1821, condusă de Tudor Vladimirescu, în Țara Românească.

Generația de la 1848 se va forma sub influența iluminismului românesc, promovat mai ales în școlile conduse de Gh. Lazăr și Gh. Asachi, dar va realiza, în timp, o sinteză superioară între spiritul național și valorile spiritual-ideologice ale culturii europene, pe care le asimilează la universități de prestigiu din Germania și Franța.

Pregătirea Revoluției de la 1848 a beneficiat de contribuțiile efective ale unora dintre iluminiști, dar a fost mai ales rodul spiritului modern și al direcțiilor noi deschise în cultura și gândirea filosofică românească de generația care este creatoare a ideologiei premergătoare.

În acest context, al cristalizării și răspândirii noilor idei, s-a înțeles necesitatea înființării unei prese românești prin care să se pătrundă în cele mai diverse medii sociale.

Astfel, în aprilie 1829, I. H. Rădulescu, la București, scoate primul număr al revistei *Curierul românesc*, care va avea ca suplimente *Adaos literar* (1830) și *Curier de ambe sexe* (1837-1848).

Prin programul alcătuit într-o viziune cu adevărat modernă, revista anunța în primul număr că în paginile sale va promova de la ideile politice, literare și filosofice, până la sfaturi și îndemnuri practice pentru toate categoriile de producători de bunuri (de la „asudătorul plugar”, până la „negustor”).

În iunie 1829, Gh. Asachi tipărește, la Iași, revista *Albina românească*, având, în mare, același program generos ca și al *Curierului românesc*. Revista va edita suplimentele literare: *Alăuta românească* (1837-1878), *Icoana lumii* (1840-1845-1846), *Foaie sătească a Principatului Moldovii* (1839-1858), *Spiciutorul moldo-român* (1841).

La Brașov, George Bariț înființează, în anul 1838, *Gazeta de Transilvania*, cu celebrul ei supliment *Foaie pentru minte, inimă și literatură*.

Mihail Kogălniceanu va înființa mai multe reviste. Astfel, în 1840 apare *Dacia literară*, în 1841, *Arhiva românească*, iar în 1844, va scoate împreună cu I. Ghica, P. Balș și V. Alecsandri, *Propășirea*, cu subtitlatura *Foaie științifică și literară*.

În 1845, Nicolae Bălcescu și August Treboniu-Laurian înființează *Magazin istoric pentru Dacia*.

Toate revistele menționate, împreună cu suplimentele lor, își propuneau, pe lângă dezvoltarea literaturii originale, publicarea de documente istorice privitoare la istoria românilor, redeşptarea conștiinței naționale, dar și dezvoltarea *metodei critice* atât pentru istorie, cât și pentru știință, artă și gândirea filosofică.

Cea mai militantă contribuție a generației de la 1848 o va reprezenta inițierea unor *societăți literare, științifice și politice*,

prin care se urmărea îndeplinirea misiunii naționale pe care reprezentanții acestei generații și-o asumaseră.

Celebre în epocă vor fi „*Societatea Filarmonică*”, înființată în 1833 de I. Heliade Rădulescu și Cristian Tell, dar mai ales „*Frăția*” – creată în anul 1843 de Ion Ghica, N. Bălcescu și Cristian Tell. Ele au avut programe politice și ideologice antifeudale, burghezo-democratice, pregătind declanșarea revoluției.

Printre societățile care urmăreau răspândirea cunoștințelor naturii, de notorietate a fost „*Societatea medico-istorică ...*”, în principatul Moldovei (1834).

În paralel cu activitatea societăților menționate, în domeniul științelor naturii se editează o serie de lucrări menite răspândirii cunoștințelor științifice, combaterii ignoranței și superstițiilor.

În 1837, Iacob Cihac publică lucrarea *Istoria naturală*, Teodor Stamati publică, în 1841, *Manual de istorie naturală prescurtat pentru tinerimea română*, în 1849, *Manual de fizică elementară*, în 1850, *Dicționarul de cuvinte tehnice*, în 1851, *Vocabularul german-român*.

Importantă este și lucrarea *Descrierea Țării Românești și observații antropologice privitoare la igiena și boalele locuitorilor ei* aparținând lui C. Caracș.

Ion Ionescu de la Brad scrie *Îmbunătățiri în agricultura noastră*, Pavel Vasici - *Antropologie, Părerii de metafizică muririi* etc.

Dezvoltarea științelor naturii va determina în scurt timp formarea unor școli științifice și va influența considerabil și filosofia din țara noastră.

În deceniile 3-5, chiar până în deceniul 7, ale secolului al XIX-lea, se va dezvolta cu preponderență filosofia socială și cea a istoriei, prin contribuțiile lui Nicolae Bălcescu, Ion Heliade Rădulescu, Mihail Kogălniceanu, Eftimie Murgu, George Bariț, Simion Bărnuțiu, Timotei Cipariu, August Treboniu-Laurian, Ion Zalomit ș.a.

În tratarea problemelor de filosofie a istoriei și de filosofie socială, regăsim în operele pașoptiștilor, ca o constantă, abordarea contradictorie, între idealism și realism, prin considerarea lumii istorice ca rezultat al unei existențe transcendente (Dumnezeu) și prin aplicarea principiilor moderne ale metodologiei cercetării vieții istorico-sociale. Pașoptiștii s-au deosebit, totuși, unii de alții prin modul de înțelegere a progresului social-istoric și a puterii politice, precum și prin modul de concepere a realizării lor practice.

Ei urmăreau transformări sociale, în spiritul european al epocii. În acest sens, vor întreprinde analize teoretice privind raporturile dintre subiectiv și obiectiv în istorie, dintre puterea politică și clasele sociale, dintre stat și societate etc.

Se vor alcătui și programe culturale din perspectivă națională, ce vor influența dezvoltarea societății, dar și filosofia românească.

Meritul principal, din perspectiva analizei teoretice aplicate în domeniile abordate de toți pașoptiștii, îl constituie cultivarea *spiritului critic* îmbrățișat și de alți oameni de cultură sau politici din epocă precum Dumitru Brătianu, Ion Brătianu, Alexandru Hașdeu ș.a.

Poziția lor raționalistă denotă, în mod evident, influența lucrărilor filosofice ale lui Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Krug etc.

„*Pașoptismul*” nu s-a constituit într-un curent de gândire unitar, ci a însemnat mai ales o *atitudine*, marcată hotărâtor de climatul Revoluției de la 1848. Prin felul în care gânditorii generației de la 1848 au tratat problemele istorice, sociale, politice, ale culturii și civilizației sau ale filosofiei, ei au contribuit și la crearea cadrului de manifestare a filosofiei românești originale.

II.1.1. *Nicolae Bălcescu* (1819-1852) va scrie despre știința istoriei că este „cea dintâi carte a unei nații”.

A făcut studiile la *Sf. Sava*, dovedind o pasiune ieșită din comun pentru istorie. Filosofia a studiat-o cu Eftimie Murgu. După liceu se încadrează în armată.

În 1840 participă la complotul împotriva domnitorului Alexandru Ghica, alături de Mitică Filipescu, Eftimie Murgu, Marin Sergiescu-Naționalu și Telegescu. Este arestat și condamnat la doi ani închisoare.

După eliberare, desfășoară o pasionată activitate științifică și revoluționară. (În 1843, ia parte la înființarea societății „*Frăția*”, iar în 1845, editează *Magazin istoric pentru Dacia*).

În iarna lui 1848, aflându-se la Paris, luptă în mod direct pe baricadele revoluției. La începutul verii lui 1848 se întoarce în țară, unde se pune în slujba idealurilor revoluționare. A făcut parte din guvernul revoluționar de la 1848.

După înfrângerea revoluției din Muntenia, se retrage în Transilvania, unde acționează pentru realizarea unității forțelor revoluționare române și maghiare. După înfrângerea revoluției din Transilvania, emigrează la Paris și apoi în Italia, la Palermo. Suferind de tuberculoză, moare în anul 1852.

Opera lui N. Bălcescu se înscrie în curentul gândirii democrat-revoluționare, ce a marcat climatul pre-revoluționar și post-revoluționar european de la mijlocul secolului al XIX-lea.

În lucrările sale de filosofie socială se remarcă expresia unei cunoașteri profunde, lucide, a realităților economico-sociale, politice și culturale din Țările Române, dar și a contextului mai larg, european.

El va aborda în mod critic, realist-democratic și revoluționar, o serie de probleme de mare reverberație în gândirea social-politică și filosofică a Europei timpului său, gândind însă în permanență la destinele poporului român.

Din vastitatea tematicii tratate în lucrările sale cu un excepțional spirit analitic, dar și, de multe ori, cu genială intuiție a evoluțiilor social-istorice ulterioare, se remarcă: împrăștierea țăranilor, statul și formele lui, cauzele și forțele motrice ale revoluțiilor, rolul maselor în istorie, puterea politică, progresul istoric și legile lui etc.

Între lucrările sale de istorie socială și politică, militară și economică sau de analiză a fenomenului revoluționar românesc de la 1848, se înscriu: *Puterea armată și arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei până acum* (1844), *Despre starea socială a muncitorilor plugari în Principatele Române în deosebite timpuri* (1844), *Filosofia socială* (1846), *Reforma socială la români* (1850), *Mersul revoluției în istoria românilor* (1850), *Trecutul și prezentul* (1850), *Prospect la Magazin istoric pentru Dacia* (1845), *Manualul bunului român*, (traducere după *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* a lui Charles Renouvier), *Istoria românilor sub Mihai vodă Viteazul* (1878, postum).

Filosofia lui Nicolae Bălcescu se desprinde din analiza operei sale istorice.

Ca și în cazul celorlalți pașoptiști, pentru Bălcescu filosofia istoriei are la origine o viziune transcendentă, spiritualistă, prin ideea de divinitate.

Ideea centrală în filosofia istoriei a lui N. Bălcescu este cea de *progres*, conceput ca un proces, ca o mișcare spre o anumită „țintă”, care este, atât pentru omenire (în general) cât și pentru orice națiune (în particular), îndeplinirea necesară a „*Dreptății*” și „*Frăției*”. La deviza revoluționarilor de la 1848, N. Bălcescu adaugă „*Unitate*”.

„*Unitatea*” era o necesitate în fața politicii despotice a marilor imperii, care puteau interveni în sugrumarea libertății naționale.

Mișcarea necesară, care este progresul, se accelerează gradual, pe măsura apropierii de ținta stabilită. Progresul este

conceput ca fiind ireversibil și implacabil, deci obiectiv, chiar dacă pot avea loc opriri sau chiar regrese temporare.

N. Bălcescu va critica vehement stările de lucruri specifice orânduirii feudale, pentru înlăturarea cărora trebuia înfăptuită revoluția. Pentru români, revoluția înseamna și obținerea unității și independenței naționale.

Noul stat românesc trebuia organizat pe baze democrat-republicane.

Drepturile popoarelor la existență, la libertate socială și națională trebuiau însă cucerite, prin lupta împotriva asupritorilor străini: „Numai atunci când războiul sfânt va mântui nația de apăsarea streinilor și o va întregi în libertatea și unitatea sa, adunarea poporului, Constituantă, va putea să realizeze în pace toate reformele politice și sociale de care el are nevoie și să constituze domnirea democrației, domnirea poporului prin popor”.

În concepția lui Bălcescu, revoluția este mijlocul de realizare a progresului și ea este un fenomen necesar, determinat de procesul devenirii obiective a istoriei. În acest sens, el aprecia privitor la anul 1848 în Țările Române: „Revoluția română de la 1848 n-a fost un fenomen neregulat, efemer, fără trecut și viitor, fără altă cauză decât voința întâmplătoare a unei minorități sau mișcarea generală europeană. Revoluția franceză fu ocazia, iar nu cauza revoluției române. Cauza ei se pierde în zilele veacurilor”.¹

Gânditorul român subliniază rolul condițiilor materiale în evoluția indivizilor, a categoriilor sociale sau a națiunilor lumii.

Conform lui N. Bălcescu, și omul este supus ideii de progres, perfectibilității. Aceasta presupune, însă, libertatea indivizilor, națiunilor și omenirii în întregime, realizată în condiții specifice, conform *geniului* propriu. Astfel, atât

¹ N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, Ed. Academiei, 1953, p. 307.

indivizii cât și națiunile au un anume rol în istorie, ele contribuind în mod specific la „armonia totului”.

Împotriva unor revoluționari care își arogau meritul de a fi înfăptuit revoluția, Bălcescu sublinia: „Revoluția din iunie n-a fost inventată, nici fabricată, nici de mine, nici de voi, nici de dl. Eliade, nici de vreun alt revoluționar. Ea nu-i decât dezvoltarea acelei mișcări continui și providențiale, începută chiar de la origină, atât în societatea noastră, cât și în toate celelalte societăți”.¹

În ce privește istoriografia, N. Bălcescu subliniază ideea unei viziuni științifice, bazate pe analiza cu metodă a fenomenelor istorice în totalitatea, condiționările și realitățile lor, pe baza unor izvoare obiective și a unei atitudini a istoricului.

„Istoria noastră, ca a tuturor națiilor, se cuprinde în cinci feluri de documente: 1. Poeziile și tradițiile populare ; 2. Legile și actele oficiale ; 3. Cronicile care cuprind faptele generale ; 4. Inscriptiile și monumentele ; 5. Scrierile care zugrăvesc obiceiurile private”.²

Întreaga operă istorică, îndeosebi lucrarea cea mai importantă, apărută postum, *Istoria românilor supt Mihai – vodă Viteazul*, a constituit un model de sinteză între obiectivitatea științifică și militantismul patriotic, apreciată de cei mai importanți istorici ai neamului românesc.

II.1.2. *Ion Heliade Rădulescu* (1802 – 1872). A fost elevul lui Gh. Lazăr (care l-a inițiat în filosofia kantiană) și al lui Ladislau Erdeli, care preda concepția empiristă a lui Condillac. A audiat și prelegeri ale grecului C. Vardalah despre filosofia lui Destutt de Tracy.

¹ N. Bălcescu, *Opere*, IV; *Correspondență*, Ed. Academiei, 1964, p. 277.

² N. Bălcescu, *Cuvânt preliminar al izvoarelor istoriei românilor*, în *Opere*, vol. I, Ed. Academiei, 1953, p. 60.

Lucrările semnificative din perioada de tinerețe ale lui Heliade-Rădulescu sunt: *Pentru materialism* (1832), *Câteva cugetări asupra educației publice* (1839), *Pentru opinie* (1841), *Filosofie*, *Încheiere la cele zise* (1842).

Integrându-se iluminismului românesc, considerat gânditor de formație enciclopedică, el a fost un îndrumător cultural al tinerei generații, fără egal în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ion Heliade Rădulescu va fonda, în 1829, *Curierul românesc*, cu suplimentele literare, *Adaos literar* (1830) și *Curier de ambe sexe* (1837-1848). Este considerat, pe drept, un fondator al culturii române moderne.

Revoluția de la 1848 îl situează ca cel mai important membru al Guvernului provizoriu și al Locotenenței domnești. (Guvernul Revoluționar Provizoriu, 13 iunie – 28 iulie 1848, cu intervalul căimăcămiei reacționare, 28-30 iunie. Locotenența Domnească era formată din Ioan Heliade Rădulescu, Nicolae Golescu și Cristian Tell, 28 iulie – 13 septembrie 1848).

În lucrările sale de tinerețe, se prefigurează o concepție filosofică inspirată din creștinism și maniheism, ca și din alte surse, mai ales franceze (Saint-Simon, Fourier, P. Leroux, Comte, H. Lecouturier ș.a.), ce se înscrie în ceea ce s-a numit *teoria echilibrului între antiteze* sau *trinitarismul*. Concepție eclectică, trinitarismul își revendică, pe lângă cele menționate, surse multiple precum: Platon, Aristotel, neoplatonismul, zoroastrismul, maniheismul, doctrina francmasonică, F. Bacon, Newton, Hegel, Proudhon etc.

Concepția respectivă consideră ca postulat triada *spirit-materie-creație*, conform schemei *activ-pasiv-rezultat*. Trinitarismul proclamă armonia spiritului cu materia, ceea ce îl conduce pe Heliade Rădulescu la o morală antiascetică și la un conciliatorism în spirit creștin, de situare de partea celui mai slab, pentru stabilirea echilibrului antitezei bine-rău și în plan social-politic.

Lucrările gânditorului de după 1848, vor încerca „sinteza” contrariilor, care în plan politic se va obiectiva într-o concepție *democrat-conservatoare*, ilustrată cel mai elocvent în expresia „urăsc tirania, dar mă tem de anarhie” (prin „anarhie” înțelegând însă orice încercare de modificare a ordinii existente).

Astfel, lucrările *Sfânta cetate* (1856), *Biblicele* (1858), *Echilibrul între antiteze* (1859-1869), *Anatolida sau omul și forțele* (1870), *Historia critică universală*, 2 vol., (postum, 1892-1893) expun o concepție filosofică despre „dualitățile naturale”. Acestea reprezintă, de fapt, trinități, întrucât au ca rezultat sinteza, armonia.

Amintind de dialogul *Timaios* al lui Platon,¹ I. Heliade Rădulescu vorbește despre „triunghiul triumphiurilor”, „Cercul Universal” sau „Omega”.

Trinitatea respectivă conținea, după gânditorul român, „Spiritul Universal, Materia Universală (un factor N) și Creația”, sau două triunghiuri unite: spirit Universal, factorul N (natura), materia universală (primul triunghi) și spirit universal, materie universală, creație (al doilea). Ca și în „fizica” lui Platon, aceasta este pentru Heliade „triada triadelor” din care derivă întreaga lume materială.

„Triada triadelor” trimite și spre concepția lui Hegel, în care se topesc ca într-un creuzet „substanța” lui Spinoza cu *conștiința de sine* a lui Fichte, având ca rezultat *creația*.

I.H. Rădulescu a împărtășit o concepție providențialistă, criticând materialismul și ateismul.

Filosofia dezvoltată în lucrările lui Ion Heliade-Rădulescu nu este unitară și consecventă, datorită mai ales poziției

¹ Platon încerca explicarea lumii sensibile prin „realizarea” ideilor într-un „Suflet unic al lumii”, după care *Demiurgul* plămăduiește „corpul lumii”, prin introducerea în materia haotică a ordinii formelor geometrice (forma elementară fiind triunghiul).

politice conciliatoriste pe care el a promovat-o, în tentativa idealist-romantică de a justifica echilibrul antitezelor.

II.2. Cultura și filosofia românească în concepția lui Titu Maiorescu

Deceniile cuprinse între 1850 și 1900 au marcat pentru destinul poporului român momente istorice de împlinire a unor idealuri pentru care luptase de secole.

Unirea Moldovei cu Țara Românească în 1859 consacra formarea României ca stat național și se va dovedi pasul hotărâtor într-un amplu proces de modernizare economică, socială, politică, spiritual-culturală, care va culmina cu numeroase evenimente cruciale, cum ar fi cucerirea Independenței de Stat, în 1877 sau constituirea Statului Național Unitar Român, în 1918.

Și în plan cultural, perioada 1850-1900 constituie una dintre cele mai strălucite.

Reforma învățământului, inițiată sub domnia lui Cuza, se va dovedi un adevărat motor pentru numeroase prefaceri necesare în alte domenii. Este vorba atât de obligativitatea și gratuitatea învățământului primar, dar și de crearea universităților: la Iași, în 1863, și la București, în 1864. Cele două mari universități vor deveni în scurtă vreme centre de cultură modernă, în care se formează adevărate școli științifice și filosofice românești ce vor propulsa personalități de prim rang, competitive la nivel european, în consonanță cu valorile științifice, culturale și filosofice ale epocii.

De asemenea, iau ființă asociații științifice și literare, printre care „Societatea Română de Științe” (1862), „Societatea de Științe Naturale” (1865), „Societatea Academică Română” (1866), ce se va transforma în „Academia Română” (1879).

Faimoasa asociație literară *Junimea*, condusă de Titu Maiorescu, va începe să funcționeze în 1864, contribuind decisiv la cultivarea celor mai prestigioase creații originale și la promovarea valorilor autentice, mai ales în literatură, dar și în filosofie, estetică, istorie etc. La 1 martie 1867 va apărea primul număr al *Convorbirilor literare*, organul de presă al *Junimii*.

În literatură, pecetea de netăgăduit și-o vor pune genii precum Mihai Eminescu, Ion Luca Caragiale, Ion Creangă, alături de alte zeci și zeci de mari personalități literare. În filosofie, epoca va fi ilustrată de primele concepții românești originale, prin operele lui Titu Maiorescu, Vasile Conta, Constantin Dobrogeanu-Gherea etc.

Gândirea filosofică românească se plasa, deci, în perimetrul filosofiei universale contemporane ei, fiind orientată spre modernizarea demersului filosofic, dar căutând programatic legătura cu realitatea românească sub toate dimensiunile sale.

Valorificarea tradițiilor filosofiei universale antice și moderne, ca și a contribuțiilor românești mai vechi, mai ales ale lui Dimitrie Cantemir și ale pașoptiștilor, se îmbina cu raportările critice la sistemele filosofice ale unor mari gânditori moderni și contemporani cum ar fi Kant, Hegel, Feuerbach, Comte, Schopenhauer, Spencer, Marx, Mill ș.a.

Într-o celebră confruntare teoretică, în epocă, între Titu Maiorescu și C. D. Gherea, s-au abordat acute probleme legate de dezvoltarea societății și culturii românești, de modernizarea economiei, a științei, artei, inclusiv a filosofiei.

Diversitatea abordărilor filosofice printre gânditorii români reprezintă un evident semn al efervescenței preocupărilor filosofice. Apar atât scrieri în spirit idealist cât și materialist sau eclectic. Se remarcă idealismul de factură religioasă promovat de *Revista Teologică*, materialismul de diverse nuanțe la Vasile Conta, Constantin Dumitrescu-Iași,

C. D. Gherea, Ștefan Stâncă ș.a., eclecticismul lui Titu Maiorescu, precum și concepții generalizatoare în operele unor oameni de știință precum: Paul Vasici, Șt. Michăilescu, Gr. Cobălcescu, V. Babeș ș.a.

Se evidențiază o tendință raționalistă și umanistă, care, în spiritul iluminismului francez al secolului al XVIII-lea sau al concepției lui Feuerbach, va supune analizei critice ontologiile și doctrinele morale de factură religioasă.

Cea mai importantă contribuție a filosofiei românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea o va constitui formarea unei generații strălucite de gânditori care vor crea, în cultura română, primele sisteme filosofice cu adevărat originale, prin care filosofia românească se va racorda definitiv circuitului valorilor filosofice universale din secolul XX. Operele filosofice ale unor gânditori români precum: Constantin Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Ion Petrovici, Mircea Florian etc. n-ar fi fost posibile fără formarea lor în universitățile din Iași și București, desăvârșită apoi la universități de prestigiu din apusul Europei.

Problematica filosofică pe care gânditorii români dintre 1850-1900 o dezbat în operele lor va rămâne deschisă pentru cei din secolul XX, care o vor continua și dezvolta.

Titu Maiorescu s-a născut la 15 februarie st. v. 1840, la Craiova. Mama lui se înrudea cu Petru Maior. Tatăl său, Ioan Maiorescu, era absolvent de filosofie la Blaj și își continuase studiile în teologie la Pesta, unde manifestase un deosebit interes și pentru istorie și filologie.

Ioan Maiorescu va împărtăși idealurile revoluționarilor de la 1848, care vor fi dezavuate, mai târziu, de fiu, ca „formă fără fond”. Titu Maiorescu și-a moștenit tatăl în ceea ce privește dârzenia, temperamentul de luptător, ambiția și un oarecare complex de superioritate intelectuală și morală față de contemporani, trăsături prin care personalitatea fiului se va manifesta de multe ori în existența sa, deși ele vor fi

obiectul unei permanente preocupări de disciplinare și depășire, uneori chinuitoare.

Ardeleanul Ioan Maiorescu va critica starea culturii din Principate, superficialitatea convingerilor printre oamenii politici ca și prea marea tentație a copierii instituțiilor franceze ale vremii. Și aceste atitudini vor găsi ecou în formarea personalității tânărului Titu Maiorescu.

Viața și opera lui Titu Maiorescu au constituit de-a lungul timpului motiv de analize și dispute pentru foarte mulți critici și istorici ai literaturii și filosofiei, unii dintre ei chiar foști studenți ai marelui profesor și îndrumător cultural.*

Titu Maiorescu își începe studiile la Craiova (1846-1848), le continuă la Brașov, iar între 1851-1858, la Gimnaziul academic *Theresianum* din Viena, anexa pentru externi.

Extrem de dotat intelectual și cu o ambiție de invidiat, Titu Maiorescu va absolvi Gimnaziul academic clasificat primul, fiind recunoscut atât de profesori, cât și de colegii săi, pentru cultura, tenacitatea și capacitatea lui de muncă.

Din 1855 și până în 1917, el va completa, aproape zilnic, celebrul său *Jurnal*, ce va rămâne necunoscut (secret) până după moartea autorului.¹

Jurnalul, ca și *Epistolarul*, vine să demoleze legenda olimpianismului gânditorului, dezvăluind natura zbuciumată,

* Vezi Simion Mehedinți, *Titu Maiorescu*, Ed. Cartea Românească, 1925; P. P. Negulescu, „Profesorul Maiorescu”, în *Convorbiri literare*, 1927; Ion Petrovici, *Titu Maiorescu (1840-1917)*, Socec, 1940, Biblioteca pentru toți; C. Rădulescu-Motru, „Titu Maiorescu în filosofie”, în *Convorbiri literare*, 1920; Eugen Lovinescu, *Titu Maiorescu*, București, 1940; Ghiță Simion, *Titu Maiorescu*, Ed. Științifică, București, 1974; Z. Ornea, *Junimismul*, E.P.L., 1966; Domnica Filimon, *Tânărul Maiorescu*, Ed. Albatros, 1974; Liviu Rusu, *Scrieri despre Titu Maiorescu*, Ed. Cartea Românească, București, 1979 etc.

¹ Vezi T. Maiorescu, *Jurnal*, I, Ed. Minerva, București, 1975.

sfâșiata de contradicții, plină de pasiuni și neliniști, dar și eforturile sale de disciplinare a datelor psihice, pe care a și reușit de cele mai multe ori să le învingă sau să le ascundă celorlalți.

Pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Titu Maiorescu este în cultura română personalitatea cea mai preocupată de imaginea sa publică, pe care și-o construise în ciuda temperamentului, prin eforturi deosebite, conform modelului gânditorilor și scriitorilor considerați de el ca demni de urmat în căutarea sensului existenței sale în lume.

În anii petrecuți la Viena, Titu Maiorescu va citi cu nesaț clasicii literaturii germane (Goethe, Schiller, Herder, Lessing etc.), pe Shakespeare, multă istorie, logică și filosofie.

La 16 ani scrie o piesă de teatru, *Comedia fără nume*.

Dintre însemnările sale în *Jurnal*, din perioada vieneză, rezultă: o primă și acută criză religioasă, la 27 iunie 1856: „Desper cu totul ! plâng și plâng; căci nu mă pot convinge că e un Dumnezeu !!! Și ce e omul fără Dumnezeu ? De nebunit !! – Nimeni nu mă pricepe – sunt singur, înconjurat de o proză grozavă; – de nebunit !!!”.¹

La 31 decembrie 1856, nota cu emfază că își strânge „vederile ... într-un sistem”.²

La 9 decembrie 1857, menționa că „filosofia e o știință divină” și că a renunțat la „orice alt studiu secundar”,³ de asemenea, că adaptează în limba română *Logica* lui Herbart și sistematizează prelegerile despre logică ale profesorului său Suttner.

La 31 decembrie 1857, își reafirmă adeziunea la filosofie, dar și la știința logicii, menționând că a intervenit o maturizare a sa din punct de vedere științific, încercările

¹ T. Maiorescu, *Jurnal*, I, Ed. Minerva, București, 1975, p. 47.

² Ibidem, p. 49.

³ Ibidem, p. 73.

poetice de până atunci părăndu-i-se puerile. Starea sufletească dominantă este „indiferența față de semenii și un scepticism deconcertant”. El notează, chiar, că a căpătat „obiceiul de a minți”, desigur, în treburile „neînsemnate”, „inofensive”.

Ca și Rousseau, în *Confesiuni*, sau Pascal, în mărturiile sale, Titu Maiorescu este în *Jurnal* de o sinceritate împinsă la paroxism.

După terminarea studiilor la Viena (1858), se va înscrie la Universitatea din Berlin, ca student la Facultatea de drept, unde ia contact cu filosofia germană, citind o serie de lucrări ale lui Kant (*Antropologia*), Herbart (*Din Cosmos*), Feuerbach (*Principiile filosofiei viitorului*; *Filosofie și creștinism*; *Abelard și Heloise*; *Gânduri asupra morții și nemuririi*; *Esența creștinismului*).

De asemenea, citea din Spinoza (*Etica*) și Voltaire (*Lexiconul filosofic*), despre care își exprima păreri nu prea măgulitoare.

Tot în această perioadă va medita copiii unor profesori, va lua lecții de flaut și va predă „lecțiuni de franțuzește” în familia lui „Justizrat Kremnitz”, la solicitarea acestuia.

După numai un an, Titu Maiorescu cerea Universității din Berlin scutirea de frecvență pentru a-și putea susține examenul de doctorat. Aceasta îi refuză dispensa, pe care o va obține însă la Universitatea din Geissen, unde își trece doctoratul la 25 iunie 1859, susținându-l oral, pe baza unei lucrări intitulată *Despre relație*. Multă vreme s-a crezut că lucrarea ar fi avut titlul *De philosophia Herbarti*. Este solicitat să colaboreze la revista *Der Gedanke*, nou înființată, și să susțină conferințe.

În noiembrie 1859 obține o bursă și pleacă la Paris, unde obține echivalarea titlului său de doctor în filosofie cu acela de licențiat în litere și filosofie și urmează Facultatea de drept, luându-și licența în această specialitate, în 1861 (12 decembrie).

În 1861, Maiorescu va publica, la Berlin, lucrarea *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form* (Ceva filosofie în formă populară), Berlin, Nicolaische Verlangsbuchhandlung, 1861, VII + 248 p.

Lucrarea este cunoscută astăzi cu traducerea în românește *Considerații filosofice*.

Dorind să obțină un doctorat în filosofie la Paris, cu teza *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie*, eșuează, fiind amânat cu susținerea până când expirarea bursei îl va obliga să se întoarcă în țară.

Din 1862 se angajează la tribunalul Ilfov, mai întâi ca supleant, apoi ca procuror.

Din decembrie 1862, este numit director la Liceul Internat din Iași. În 1863 va fi director al Institutului Vasilian (Școala normală de învățători).

După înființarea Universității din Iași, el inițiază un curs liber (facultativ) de istorie, fiind ulterior însărcinat de Ministerul Instrucțiunii cu un curs de filosofie.

A fost decan al Facultății de litere și filosofie, între 12 februarie 1863 și septembrie 1863, și, din septembrie 1863, până în 1867, rector al Universității din Iași. În noiembrie 1864 a fost suspendat din învățământ, fiind reintegrat peste șapte luni.

În primul număr al *Convorbirilor literare* (1 martie 1867) va publica faimosul studiu *Poezia română*.

În 1871, rectorul Ștefan Micle, soțul Veronicăi Micle, perdant în procesul din 1864, îl va destitui din nou din învățământ, profitând de absența din țară a lui Maiorescu, plecat la tratament în Germania.

Abia în 1884 va fi reintegrat la Universitatea din București, unde va rămâne până la pensionare, în 1909.

Va fi perioada de glorie a profesorului Maiorescu, el impunându-se magistral la Catedra de logică și istoria filosofiei, descoperind, încurajând și susținând mari persona-

lițăți ale generației noi de filosofi și gânditori români, printre care: C. Rădulescu-Motru, S. Mehedinți, Ion Petrovici, P. P. Negulescu, Bogdan Duică, D. Evolceanu etc.

Titu Maiorescu a fost un „mentor al culturii românești în și cu direcțiile ei moderne, ctitor al spiritului critic și promotor al cultului valorilor autentice în cultură”.¹

A fost membru al Academiei Române încă de la înființare.

Ca om politic, va fi de mai multe ori deputat, ministru în câteva guverne (la Culte, la Externe), prim ministru (șef al Partidului Conservator între nov. 1913 – feb. 1914), prezidând guvernul în 1913, la încheierea „păcii de la București”, în urma războaielor balcanice. Titu Maiorescu va înceta din viață la 2 iulie st. v. 1917.

Pe lângă *Einiges Philosophische...* apărută la Berlin, în 1861, opera lui Titu Maiorescu publicată în timpul vieții sau postum, mai cuprinde: *Contra școalei Bărnuțiu*, Iași, Junimea, 1868; *Critice. În contra direcției de astăzi în cultura română*, București, Socec, 1874, ed. completă, 1908; *Logica, partea I: Logica elementară*, București, Socec, 1876, ed. a VII-a, 1919; *Istoria contemporană a României (1860-1900)*, București, Socec, 1915; *Logica*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, 1940, 400 p.; *Opere*: vol. I, *Critice, I-II*, București, Ed. Minerva, 1978, vol. II – *Critice, III, III – Din broșuri și periodice*, 1984; vol. III – *Traduceri. Aforisme asupra înțelepciunii în viață*, de Arthur Schopenhauer, 1986, Vol. IV – *Încercări literare*, 1988; *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Ed. Scrisul Românesc, 1980; *Scrieri din tinerețe (1858-1862)*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1981.

În ceea ce privește filosofia, cu excepția lucrării *Logica* (1876), după întoarcerea în țară, în 1861, Titu Maiorescu nu va mai elabora lucrări de amploare, activitatea profesională,

¹ Simion Mehedinți, *Titu Maiorescu*, Ed. Cartea Românească, 1925.

didactică, politică și cea de critic literar absorbindu-i timpul și energiile.

Convingerea sa că mai importantă pentru cultura română modernă a epocii era activitatea practică privind formarea cadrului spiritual și instituțional l-a condus nu spre creația filosofică originală, ci mai ales spre interpretări și sistematizări dintre cele mai solide și viabile, filosofia sa având un pronunțat caracter aplicat.

Unii exegeți ai operei lui Titu Maiorescu vorbesc despre două mari perioade în gândirea sa filosofică: 1. perioada herbartiană-feurbachiană (1857-1871) și 2. perioada kantiană (după 1872).¹

Cele două lucrări filosofice de tinerețe, teza de doctorat (*Relația*) și *Considerații filosofice (Ceva filosofie în formă populară)* sunt și cele mai importante în ce privește o anumită concepție despre problematica filosofică în viziune maioresciană.

Problemele filosofice cele mai importante dezbătute de Titu Maiorescu sunt: cea a *obiectului filosofiei*, a *relației dintre știință și filosofie*, dintre *filosofie și psihologie*, precum și cele privitoare la *ateism* și *teism*, la *nemurire* sau *substanță*.

În tratarea acestora, este evidentă influența profesorului său din perioada vieneză, Suttner, și a lui Herbart, și a unit ideii din gândirea lui Hegel, Feuerbach, Kant, Lessing, Goethe, Bernard Cotta, A. von Humboldt, Herder etc.

De altfel, Titu Maiorescu va menționa în *Considerații filosofice*: „Pasionantelor cursuri ale profesorului Suttner de la *Theresianum* (Viena) le datorez scheletul sistemului psihologic, adânc influențat de Herbart, pe care îl dezvolt mai jos”.²

¹ Vezi Simion Ghiță, lucr. cit.

² Titu Maiorescu, *Scrisori din tinerețe* (1858-1862), ediție îngrijită de Simion Ghiță, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 291.

Johann Friedrich Herbart (1776-1841), considera, în spiritul lui Leibniz, că monadele numite de el „reale”, se află la baza naturii, că ele constituie autentică realitate, care nu poate fi însă cunoscută de către om, în esența sa. Filosofia lui Herbart este un amestec între monadologie și apriorismul kantian, relaționism, raționalism leibnizian, agnosticism și antimisticism. În psihologie, Herbart susține asociaționismul, viața psihică fiind interpretată ca o combinare de reprezentări.

Programatic, încă din *Considerații filosofice*, Maiorescu își asumă rolul de mediator între marile concepții filosofice și interesele practice ale publicului: „Sarcina scriitorului filosof constă, pare-mi-se, în a familiariza spiritele cu cuceririle acestor gânditori și în a juca rolul de mijlocitor între teoriile construite și felurile interese practice ce frământă societatea noastră”.¹

Maiorescu definește filosofia, reproducând definiția lui Herbart, ca „știință care se ocupă cu relații”.² Ea este o știință rațională, abstractă, universală, care îndreptățit este numită „știință a științelor”.

Filosofia este prezentă în toate științele, iar conceptele filosofice au caracter general-abstract și, deși se sprijină pe datele științelor, ele rămân ca „lucrul în sine” al lui Kant, incognoscibile.

Structura filosofiei, înțeleasă ca o metafizică inductiv-contradictorie, în sine, ar cuprinde: *logica*, *psihologia* și *metafizica*.

Psihologia se ocupă cu relațiile dintre reprezentări, iar *logica* cu relațiile între noțiuni.

Titu Maiorescu va defini în termeni herbartieni și *estetica*, care cuprinde atât *estetica* propriu-zisă cât și *morală*,

¹ Ibidem, p. 165.

² Ibidem, p. 172, „Știința care are ca subiect relațiile pure este filosofia” cf. tr. rom. *Einiges* ..., p. 11.

căci „frumosul” sub aspectul lui senzorial este obiect al esteticii, dar el are și un aspect moral devenind deci și obiect al *eticii* sau filosofiei morale. În judecata estetică intră aprobarea sau dezaprobarea, preferința sau respingerea ceea ce o deosebește de judecata propriu-zis cognitivă.

„Frumusețea” este și „liberă”, este deci „formă pură”, a priori, ca la Kant, și ea rezultă din relațiile elementelor „reale” ale obiectului estetic, concepție opusă esteticii lui Hegel.

Estetica are sarcina de a stabili în ce constau relațiile dintre elementele obiectului estetic.

Pe o linie vădit kantiană, urmată și de Herbart, Titu Maiorescu va considera că obiectul metafizicii, sarcina ei, este să identifice raporturile de contradicție dintre reprezentări sau noțiuni și să le înlăture, ferind astfel „rațiunea” de erori.

Ocupându-se de problema teismului și ateismului, în spiritul concepției lui Feuerbach, pe care o împărtășește, Titu Maiorescu identifică noțiunea de *Dumnezeu* cu cea de *umanitate*, arătând că Dumnezeu nu este altceva decât umanitatea abstractizată. Dumnezeu este în interiorul omului „ca expresia cea mai pură a esenței sale pur omenești”.¹ Teologia este înțeleasă ca antropologie abstractizată (*Abstractions – Anthropologie*). Problema divinității poate fi înțeleasă, după Titu Maiorescu, doar în sens conceptual, noțional: „Conceptul de Dumnezeu, care progresează odată cu evoluția oamenilor, constituie criteriul civilizației omenirii, căci el este imaginea însăși a tot ce spiritul ei are mai bun și mai luminat; este nemuritor pentru că omenirea este nemuritoare, pentru că conceptul trăiește tinerețe veșnică, el

¹ Ibidem, p. 248.

este filonul solid și indestructibil pe care putem clădi un refugiu la adăpostul reprezentărilor ușurate și capricioase”.¹

Numai producțiile spirituale pot fi nemuritoare, gânditorii mor, dar ideea trăiește veșnic, căci sensibilul este individual, deci pieritor, dar spiritualul este nemuritor, căci este universal. În acest sens, deci, nu poate exista viață personală după moarte: „Adevărul se menține indiferent de timp și loc; ceea ce cu milenii înainte a fost adevăr, bun și frumos în trecut va fi bun și frumos și în viitor”.²

În plan social, dând viață, femeia are un rol hotărâtor în asigurarea viitorului continuu al omenirii, ceea ce îl conduce pe Maiorescu la a preamări nu numai spiritul critic, dar și spiritul de toleranță, rolul femeii și al familiei în viața socială.

În manualul de *logică*, publicat în 1876, după notele prelegerilor ținute la Universitate, Maiorescu susține, tot în spiritul lui Herbart, dar și sub influența herbartianului Moritz Wilhelm Drobisch, *formalul* în logică, separând logica de psihologie.

El va sublinia, împotriva poziției lui J. St. Mill, valoarea silogismului. Logica se împarte, după Maiorescu, în două mari secțiuni: 1. Logica elementară și 2. Metodologia, care acordă un rol deosebit inducției, în spiritul concepției lui Mill.

Studiul limbii și al limbajului va fi o constantă a preocupărilor lui Maiorescu, ce se va materializa atât într-o serie de conferințe: (*Înțelesul cuvintelor, Limba și inteligența, Originea limbajului* etc.), cât și în multe studii publicate sub titulatura *Critice*. Acestea vedeau lupta lui împotriva orientărilor greșite din literatura română, legate de tendințele de germanizare, latinizare sau etimologizare exagerate.

¹ Ibidem, p. 255.

² Ibidem, p. 258.

Aplicând ideile sale din *Logica*, el separă cuvântul de noțiune și studiază raporturile dintre ele, arătând despre cuvânt că „este exprimarea unei noțiuni abstracte prin sensuri articulate”.¹ Deci, noțiunea nu există în realitate, ea este abstractă și reunește proprietățile generale ale unei clase de obiecte. Ea se formează prin observare și generalizare. Limba nu se poate dezvolta, dacă nu se asigură folosirea corectă a cuvintelor și noțiunilor.

În acest sens, poezia, ca artă a cuvântului, întrunește condiții materiale și condiții formale, conform teoriei lui Th. Vischer, iar arta are tocmai rolul, subliniat și de Schopenhauer, de a exprima generalul, căci obiectul artei îl constituie ideile platonice, pe care artistul trebuie să le exprime, înălțându-se într-o lume impersonală.

În studiul *Din experiență* (1888) va susține, pe linia ideilor anterioare, că sarcinile științei sunt: 1. generalizarea prin „aplecarea asupra a mii de cazuri individuale”, până la descoperirea legilor care le guvernează; 2. respingerea speculației, specifică doar metafizicii. Titu Maiorescu meditează asupra stărilor sufletești și a posibilității psihologiei ca știință. Deși psihologia nu exista ca știință, considera filosoful român, era posibil și necesar ca ea să se ridice la rangul de știință.

Maiorescu propune, în spirit cartesian, drumul cercetării de la simplu la complex și respectarea a două reguli: 1. „eliminarea oricărei metafizici în cercetările și explicările fenomenelor sufletești și ferirea de orice sistematizare precipitată”, ca *regulă negativă* și 2. „să adunăm acel material de observări și de experiențe sufletești a cărui constatare să fie primită de toți ca un adevăr sigur” – ca *regulă pozitivă*.²

¹ Titu Maiorescu, *Critice*, E.P.L., 1966, p. 24.

² Ibidem, p. 369.

La baza psihologiei trebuie să stea experiența.

Pe de altă parte, Maiorescu nega istoriei și geologiei caracterul lor de științe, pentru că „fenomenul istoric este individual și irepetabil”, deci nu se supune unei legi, iar fenomenele geologice nu pot fi cunoscute în mod veridic, prin urmărirea fenomenelor naturii „pe șirul cauzalității înapoi”, pentru că ele se referă la epoci de dinainte de apariția omului.

În a doua parte a activității sale, Maiorescu se va apropia mult de filosofia kantiană, despre care va conferența strălucit ca profesor la Universitatea din București. Dar, va face acest lucru mai ales sub influența operei lui Schopenhauer, care afirmase plin de emfază că a înțeles kantianismul mai bine decât Kant însuși.

Concepția filosofică a lui Titu Maiorescu are un caracter eclectic, îmbinând concepte, idei, teorii adeseori contradictorii. Gândirea sa prezintă un amestec paradoxal de idei conservatoare (a combătut teza „formelor fără fond”), moderat iluministe (în spirit german), evoluționiste (Spencer), dar și aprioriste (Kant), ateiste (Feuerbach), având, de asemenea, pronunțate influențe herbartiene, hegeliene sau schopenhauriene.

Materialist, dar și idealist, clasicizant, dar și romantic, sprijinind autonomia esteticului, dar și realismul estetic, Maiorescu rămâne, totuși, personalitatea dominantă din cultura românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. El a contribuit hotărâtor la pregătirea temeinică a unor personalități de care statul român modern, nou format, dar și cultura română, în plină cristalizare, aveau imperioasă nevoie.

II.3. Materialism și determinism în filosofia românească

Vasile Conta (1845 – 1882). Filosofia românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea va marca prin operele lui Vasile Conta începutul manifestării sale sistematice. Efectul maturizării intervenite în cultura română modernă, obținut prin strădaniile celor care timp de aproape trei secole contribuiseră la asimilarea valorilor europene în lucrări ce demonstau originalitatea spiritului românesc, se resimțea și pe tărâmul creației filosofice.

Vasile Conta, considerat făuritorul primului sistem filosofic românesc, s-a născut la 15 noiembrie 1845 la Ghindăoani, ținutul Neamț.

Tatăl său, Grigore, a fost pe rând negustor, institutor și preot. Mama sa, Maria, va fi zugrăvită de filosof ca o fire pioasă și visătoare care și-a crescut copiii în iubire și cu respect față de Dumnezeu.

Vasile Conta își face studiile primare la Târgu-Neamț, unde va fi coleg cu Ion Creangă, iar liceul la Academia Mihăileană din Iași, unde va lua bacalaureatul în 1868. În același an, se înscrie la Facultatea de drept din Iași. În 1869 obține deja o bursă din partea „Societății pentru încurajarea junimii române la învățătură” („Pogor-Fătu”) și urmează cursurile Institutului de comerț din Anvers (Belgia) pe care le încheie în 1871. În 1872 obține titlul de doctor în drept al Universității din Bruxelles.

Întors în țară, Vasile Conta va practica avocatura și va obține prin concurs, Catedra de drept civil a Universității din Iași. Se va ilustra și ca un publicist de talent.

Deși împrejurările îl conduseseră către studii comerciale și de drept, ca și spre o carieră didactică în învățământul superior în ramura dreptului, Vasile Conta va da curs înclinațiilor sale spre filosofie, de care era preocupat încă din

anii de liceu (susținuse chiar și o conferință intitulată *Despre fatalism*).

În perioada studiilor în străinătate, el va lua contact cu operele unor gânditori ca Spencer, Darwin, Tylor, Buckle, J. St. Mill, Macaulay, A. Comte, ca și cu ideile lui L. Büchner, K. Vogt și J. Moleschott, îmbrățișând evoluționismul și materialismul.

Titu Maiorescu manifesta serioase rezerve față de posibilitatea creației filosofice românești originale, îndemnând mai degrabă la acumulări și asimilări temeinice din filosofia europeană. Vasile Conta va adera la societatea „Junimea”, care avea ca președinte pe V. Pogor, cel care îi facilitase bursa de studii în Belgia.

Pasionat de studii și ducând o viață retrasă, Conta va lua totuși parte la ședințele *Junimii*, care asigurau un climat propice creației autentice, reunind prestigioase și influente personalități ale culturii românești din acea perioadă.

În *Convorbiri literare*, revista societății, V. Conta va publica principalele sale lucrări filosofice: *Teoria fatalismului* (sept. 1875 - mart. 1876) ; *Teoria ondulațiunii universale* (iunie 1876 - noiembrie 1877) ; *Încercări de metafizică* (aprilie, august, octombrie 1879).

Având convingeri filosofice și politice destul de diferite față de orientarea oficială a „Junimii”, filosoful va găsi însă printre ideile junimiștilor destule convergențe privind mai ales prețuirea evoluționismului și a pozitivismului în științe (Spencer, Buckle, Comte), ca și receptivitatea față de filosofie în general. Creangă, Xenopol, foști colegi de școală și Eminescu, ce va fi entuziasmat de *Teoria fatalismului*, vor fi sprijin permanent pentru filosof.

Activitatea politică a lui Vasile Conta va înregistra puține dar semnificative episoade, ce vor stârni și destule controverse. În anii petrecuți în Belgia, el va conduce o organizație studențească, ce își va manifesta sprijinul pentru

Comuna din Paris (1871) și va adera la Internaționala I-a. În țară, împreună cu Xenopol, va trece în rândurile Partidului liberal, condus de Ion Brătianu (1879). În același an va fi ales deputat, iar la 20 iulie 1880 va deveni ministru al Instrucțiunii Publice și Cultelor, calitate în care va propune un proiect de reformă privind instrucția și educația. Prevăzând măsuri îndrăznețe pentru contextul economic, social, politic și cultural al României acelei epoci, printre care : accentul pus pe învățământul profesional, agricol, industrial, economic; scoaterea religiei din liceele de băieți; înființarea de licee pentru fete și dreptul acestora de a urma studii universitare; taxe școlare pentru învățământul secundar ; mărirea normei de predare și un examen de capacitate mai sever pentru profesori, un sistem de sancțiuni aspre pentru cei care încălcau respectivele prevederi etc. proiectul de lege nu va fi sprijinit de primul ministru Ion Brătianu și de liberali, fiind respins în Parlament. La 10 aprilie 1881, Vasile Conta va trebui să demisioneze din funcția de ministru, fiind ulterior numit membru al Curții de Casație.

Boala lui se agravează. Suferea de tuberculoză, încă din anii studenției, ceea ce îl silise la mai multe sejururi în Italia (în 1871, 1874 și 1881).

Vasile Conta moare la 21 aprilie 1882, la numai 37 de ani. Corpul său a fost transportat de la București la Iași, unde a fost înmormântat cu onoruri naționale.

Moartea prematură a văduvit cultura și filosofia română de un mare talent în plină înflorire care nu și-a văzut îndeplinită ultima dorință, de a termina redactarea *Bazelor metafizicii*, pe care o avea în lucru.

Operele sale filosofice principale, publicate în timpul vieții sau postum, au apărut atât în românește cât și în limba franceză, mai toate bucurându-se de prefețe sau recenzii elogioase ale unor mari gânditori români și străini.

Astfel, *Teoria fatalismului*, apărută în românește în anii 1875-1876, va fi tradusă în limba franceză de D. Rosetti-Tescanu, cu o prefață de L. Büchner, și apare la Paris în 1895; *Originea speciilor*, apărută în *Convorbiri literare* în anul 1877, va fi tipărită în limba franceză în 1888, la Iași; *Încercări de metafizică* (1879) va apărea și în franceză, la Bruxelles, în 1880 cu titlul *Introduction à la Métaphysique*. Postum, vor apărea: *Bazele metafizicii* (în limba franceză, în traducerea lui D. Rosetti-Tescanu cu titlul *Les fondaments de la métaphysique*, Paris, 1890); *Întăiele principii care alcătuiesc lumea* (în limba franceză cu titlul *Premiers principes composant le monde*, 1888, Iași) ș. a.

Prima ediție a operelor complete ale lui Vasile Conta apare în 1914, coordonată de Octav Minar, la editura C. Sfetea, București, și cuprinde, pe lângă operele menționate, scrisori, acte și manuscrise inedite (studiu biografic, poezii, cugetări, discursuri parlamentare, articole politice, studii juridice, proiecte de lege și regulamente, însemnări, note explicative).

Sunt publicate, în această ediție, scrisorile primite de Vasile Conta de la L. Büchner, Ch. Darwin, E. Haeckel, O. Liebmann, E. Tylor, E. Zeller, H. Ulvici, E. Reich, J. Lubbock, B. Müller, N. Morisson, H. Delboeuf, Etlruh.

Între edițiile operelor filosofice ale lui Vasile Conta se numără: *Opere filosofice* (Editura Cartea Românească, București, 1922, ediție îngrijită de Nicolae Petrescu); *Opere filosofice* (ediție îngrijită de N. Gogoneață, Editura Academiei, 1967); *Scrisori filosofice alese* (ediție îngrijită de Nicolae Gogoneață, Editura Minerva, București, 1975) ș.a.

Lucrările lui V. Conta au fost recenzate de numeroase reviste străine de prestigiu printre care: *Revue Philosophique*, *La Critique Philosophique*, *La Revue de Belgique*, *Athaeum*, *Menschentum*, *Journal d'Hygiène* ș.a.

De o mare atenție se vor bucura în țară operele filosofului român din partea lui Mihai Eminescu, Iacob Negruzzi, I. Nădejde etc. care vor puncta elogios realizările

lui V. Conta nu numai în filosofie, dar și în conferințe publice, articole și discursuri parlamentare.

Filosofia lui Vasile Conta are caracter de sistemicitate și originalitate, contribuind la dezvoltarea gândirii materialiste europene. Ea reprezintă o sinteză a descoperirilor din științele naturii, psihofiziologie, economie politică și statistică, din secolul al XIX-lea, reușind o teorie generală a evoluției, numită de filosof „*teoria undulațiunii universale*“.

Sesizând lacunele materialismului european din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, filosoful român abordează din perspectivă materialist-evoluționistă și fenomenele psihice, sociale și cultural-spirituale pe care încearcă să le explice în cadrul unui determinism riguros și universal pe care, impropriu, îl denumeste *fatalism*.

Prin soluțiile date unor probleme de ontologie generală și gnoseologie el realizează implicit și o viziune axiologică asupra omului și societății, pornind de la ideea evoluției materiei într-o ierarhie a formelor de existență și de mișcare, de la inferior la superior.

De la prima sa lucrare, *Teoria fatalismului*, până la *Întăile principii care alcătuiesc lumea*, Vasile Conta a încercat să argumenteze *unitatea materială a lumii*, printr-o expunere logică a categoriilor filosofice. Astfel, el susține că „în lume nu există decât Materie care se mișcă și se metamorfozează până la infinit în spațiu și în timp, ascultând în toate mișcările și metamorfozele sale de legi fatale”.¹

Influențat vădit de materialiștii antici (Leucip, Democrit) care susțineau patru principii de constituire a universului: vidul, atomii, mișcarea și necesitatea, gânditorul român adaugă încă două: spațiul și timpul. Despre *materie*, el afirmă că este veșnică, infinită, necreată, argumentând cu

¹ Vasile Conta, *Opere filosofice*, Ed. Cartea Românească, București, 1922, p.

date din fizică, astronomie, chimie, biologie. Deși este *unică*, materia cunoaște o infinitate a formelor de manifestare, o *diversitate* infinită, pe care o explică prin „ipoteza unităților relative de alcătuire a materiei”. În mare, aceasta se reduce la teoria atomistă a lui Democrit, cu adaosul lui V. Conta că și atomul este divizibil. Atomul nu este decât *fenomen* alcătuit din cele șase principii: „Aceste șase principii sunt calități ireductibile și universale ale lumii întregi, pentru că nu există un singur atom care să nu conțină decât: spațiu, timp, vid, materie și mișcare, executate după legi necesare”.¹

Fenomenele (corpurile) își schimbă neconținut structura și însușirile, datorită mișcării. Orice mișcare naște la rândul ei altă mișcare. Orice fenomen (corp) este de fapt „unitate relativă de compoziție a materiei”. Orice mișcare a unei unități de compoziție influențează mișcările altei unități de compoziție. Orice unitate de compoziție (corp) are tendința de a asimila celelalte corpuri: „Orice corp tinde să-și asimileze restul corpurilor, transmițându-i propria sa mișcare, atât cea exterioară, cât și cea interioară”.²

Asimilația este deci universală, acționând cu puterea unei legi obiective și universale, având drept rezultat că „Orice corp fizic face parte dintr-un corp mai mare, având în alcătuirea lui corpuri mai mici”.³

Ideea conexiunii universale, susținută de aproape toți materialişti moderni, transpare cu claritate în această teză a filosofiei lui Conta.

De asemenea, teoria maxwelliană asupra câmpului electromagnetic și a dublei naturi a fotonului, corpuscul și undă, poate fi recunoscută în concepția filosofului român despre materie și energie sau „forță”, cum o va denumi el.

¹ Ibidem, p. 160.

² Ibidem, p. 534.

³ Ibidem, p. 521.

Pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea respectiva teorie constituie vârful cuceririlor din fizică, chiar dacă, ulterior, în secolul al XX-lea, prin M. Planck, A. Einstein, N. Bohr, L. de Broglie, W. Heisenberg, P. Dirac, M. Born ș.a. se va elabora mecanica cuantică, ce va folosi alte principii fizice, exprimate într-un limbaj matematic adecvat.

Limitele mecaniciste ale fizicii timpului se vor regăsi și în materialismul susținut de Conta, deoarece constituirea „unităților” de materie sau a fenomenelor corespunzătoare este concepută doar ca acumulare (cantitativă).

Această acumulare se află, în privința formelor sale într-o infinită metamorfozare datorată *mișcării*, care nu are început, existând în unitate absolută cu materia. Concepția respectivă combate ideea unui început al mișcării materiei, specifică atomismului antic, teoriei lui Aristotel și materialismului mecanicist, dar are neajunsul de a fi substanțialistă (cantitativistă), căci, sublinia V. Conta, „întodeauna mișcarea a existat în aceeași *totală cantitate* ca și cea a materiei”.¹

Filosoful român va sublinia caracterul *absolut* al mișcării și pe cel *relativ* al repaosului. El înțelege însă izvorul mișcării universale în influența corpurilor (unităților de materie) unele asupra altora, deci exterior. Chiar dacă vorbește și de o mișcare interioară a corpurilor, Conta nu o explică prin ideea contradicției, susținută încă din antichitate de dialectica lui Heraclit, ci tot prin influență a unor părți asupra altora.

Acest specific al materialismului susținut de L. Büchner, K. Vogt, J. Moleschoot etc. se va regăsi și în concepția lui Vasile Conta despre fenomenele psihice. El recunoaște legătura dintre materie și conștiință, dintre creier și psihic și consideră chiar, împotriva materialismului vulgar,

¹ Ibidem, p. 524.

că „sufletul nu este o secrețiune, ci este o *funcțiune*”,¹ dar identifică „funcția” cu „forța” (mișcarea), concepută mecanicist: „Sufletul nu e altceva decât proprietatea creierilor; cu alte cuvinte, nu este decât o nouă formă a forței corespunzând la o nouă formă a materiei”.² De fapt, fenomenele psihice sunt asimilate cu „jocul forțelor mecanice, fizice și fiziologice”.

Deoarece există o diversitate a formelor materiei, există, corespunzător lor, o diversitate a formelor de mișcare (forță). Conta apreciază că există: „a) puteri fizice; b) puteri chimice; c) puteri biologice; d) puteri sociologice etc.”,³ organizate într-o ierarhie de la inferior la superior.

Formele materiei pot fi clasificate, totuși, în două mari categorii : 1. *evolutive* (care de la apariție : a) se dezvoltă continuu; b) ating un punct culminant după care c) descresc până la dispariție) și 2. *forme neevolutive* (prin care înțelege, ca și Spencer, mișcările ritmice, vibrațiile).

Formele evolutive se produc conform „legii undulațiunii universale”. Mișcarea evolutivă seamănă cu o undă, care are un punct de început, o traiectorie ascendentă, un punct de maxim, apoi o traiectorie descendentă și un punct de dispariție, de transformare în altceva (în altă undă).

Orice undă are o structură, cuprinzând alte unde de lungimi mai mici, și se integrează într-o undă de lungime mai mare, la infinit. (Exemple de forme evolutive: animalele, plantele, planetele etc.)

Formele neevolutive nu cunosc traiectoria ascendentă. Începutul lor este brusc și de intensitate maximă, urmând doar să descrească în intensitate până la dispariție. Ele nu se supun „legii undulațiunii universale”.

¹ Ibidem, p. 45.

² Ibidem, p. 43.

³ Ibidem, p. 525.

Schimbările formei materiei sunt permanente și trecătoare, datorită luptei și echilibrului dintre forțe. Durata de existență a diferitelor forme este diferită, căci „durata atârână de întinderea forțelor, a căror luptă și echilibru dau loc la formarea și la stingerea formei respective”. Forțele se cuprind unele pe altele, una mai mică fiind cuprinsă de una mai mare, la infinit: „De exemplu, ființa organică este o formă trecătoare care nu e decât un mic accident în viața Pământului, formațiunea și dispariția acestuia este la rândul său un accident cuprins în forma sistemului solar; existența acestui sistem este o luptă și un echilibru de un mic moment în viața și forma nebuloasei stelare în care trăim; și așa mai departe”.¹

Formele evolutive iau naștere atunci când „un echilibru principal (care absoarbe mai toată cantitatea forțelor aflate în luptă) s-a stabilit între forțe, în virtutea cărora forma respectivă există”.²

Echilibrul este doar relativ, datorită existenței, pe lângă lupta principală a forțelor, a unor lupte secundare, care implică realizarea echilibrului absolut, ba chiar duc la ruinarea echilibrului existent, declanșând realizarea altui echilibru, la infinit.

Formele neevolutive există în cadrul celor evolutive numai în măsura și atâta timp cât corespund existenței formei evolutive care parcurge drumul unde. Tot acest proces este evolutiv și supus „legii ondulațiunii universale”.

Fiecare fenomen în parte are caracter legic, inclusiv fenomenele psihologice și istorice: „Toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sunt regulate după legi fizice și naturale”.³

¹ Ibidem, p. 163

² Ibidem, p. 164.

³ Ibidem, p. 35.

Filosoful român se opunea astfel indeterminismului psihologic și istoric, argumentând cu date din anatomia comparată, psiho-fiziologie, psihologie, statistică și istorie etc. El explică în spirit *evoluționist*, determinist, viața socială, gândirea, ideile religioase, științifice, artistice, filozofice etc.

Sub influența concepției lui Buckle în privința legității în viața socială, Vasile Conta arată că orice națiune este rezultatul acțiunii unor factori extrem de diverși (natura, solul, clima etc.) care constituie *mediul*. Faptele istorice au o succesiune conform „legilor fatalității” (determinismului). Explicația sa are un puternic accent biologizant. În legătură cu folosirea termenului „*fatalism*”, pe care i-a reproșat-o, printre alții, Eltbruș, V. Conta îi va nuanța sensul de la lege necesară și „fizică”, cum apare în *Teoria fatalismului*, până la „raport aproximativ”, în „Întâile principii care alcătuiesc lumea”: „o lege naturală niciodată nu reprezintă decât un raport aproximativ”.¹

Filosoful român clasifică legile în: a) legi mecanice, fizice și chimice ; b) legi biologice propriu-zise ; c) legi psihologice ; d) legi sociologice.

Prin ansamblul operei sale, Conta depășește limitele materialismului și determinismului mecanicist ale secolului al XVIII-lea, contribuind din plin la dezvoltarea unui adevărat spirit științific ce va pătrunde tot mai hotărât în gândirea românească, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Vasile Conta s-a dovedit și un adevărat patriot, iubitor și promotor al istoriei naționale, fiind, de asemenea, preocupat de domenii precum sociologia, etica, estetica, pedagogia, cultivând în scrierile sale altruismul, spiritul de dreptate, idealurile progresului economico-social, politic, cultural etc. prin contribuția științei.

¹ Ibidem, p. 529.

Capitolul III LOGICA VALORII ÎN OPERA LUI PETRE ANDREI

Activitatea filosofico-sociologică a lui Petre Andrei (1891-1940), care va deveni un reprezentant de seamă al „Școlii sociologice (monografice) de la București”, condusă de Dimitrie Gusti, începe de fapt prin interesul manifestat față de o problemă extrem de spinoasă și foarte dezbătută în filosofia occidentală a începutului de secol XX, *problema valorii*, căreia filosoful și sociologul român îi consacră o serie de studii și articole remarcabile. Acestea îl vor impune ca primul gânditor, în filosofia românească, ce supune unui demers filosofico-sociologic de amploare, cu remarcabile valențe de sistem încheșat și originalitate, noțiunea de valoare.

Discipol eminent al profesorilor Dimitrie Gusti și Ion Petrovici, la Universitatea din Iași, cunoscător subtil al curentelor și tendințelor din filosofia occidentală, mai ales germană, de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, Petre Andrei își va desăvârși pregătirea la Universitatea din Berlin, unde ajunge în 1914 ca audient, pe bază de concurs, al cursurilor lui Alois Riehl.

La Berlin și Leipzig frecventează și cursurile unor profesori ca Spranger, Cassirer, Erdmann, Wundt, Klemm, Schmidt, Friescheisen-Köler, cu toții recunoscuți și ca mari axiologi.

Lucrările sale datând dinaintea „perioadei berlineze”¹ ca și studiul *Valorile estetice și teoria empatiei*, publicat în 1915 în *Convorbiri literare*, rezultat al contactului nemijlocit cu realitatea filosofică germană, trădează aplecarea lui Petre Andrei nu numai asupra sociologiei, dar mai ales asupra problemei valorii. În acest sens, o importanță deosebită are studiul *Despre procesul de cunoaștere și recunoaștere a valorilor*, adevărată prolegomena la lucrarea sa cea mai importantă închinată domeniului axiologiei, *Filosofia valorii*, subintitulată *Sociologia valorii*, cu care obține în 1918 titlul de doctor în filosofie la Universitatea din Iași.

III.1. Fundamentarea logică a valorii

Petre Andrei încearcă să integreze valoarea într-o viziune filosofică „unitară și ultimă” despre lume, care, pentru a fi construită, presupune realizarea simbiozei între două scopuri spre care tinde cunoașterea, căci “cunoștința omenească în genere tinde între două scopuri și anume: 1. a explica lumea, universul din care face parte; 2. a înțelege rostul existenței noastre și valoarea ei”.²

Aplecarea asupra axiologiei în lucrarea *Filosofia valorii*, nu reprezintă ceva conjunctural în activitatea gânditorului român. În concepția sa, noțiunea valorii e „o noțiune fundamentală pentru filosofie”, iar problema explicării lumii, a sensului său este o problemă a cunoașterii valorilor absolute *teoretice și practice*, esența și calitatea unei concepții

¹ Este vorba de studiile: *Logica și raportul ei cu celelalte științe ale spiritului*, *La théorie de la responsabilité pénale dans la psycho-sociologie de G. Tarde*, *La personnalité en tant que valeur sociale*, *Le problème de la valeur dans le droit*, *Despre procesul de cunoaștere și recunoaștere a valorilor*, *Mecanicism și teleologism în sociologia lui H. Spencer și G. Tarde*, *Sociologia marxistă și sociologia neokantiană*.

² Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în *Opere sociologice*, vol. I, Ed. Academiei, 1973, p. 167

despre lume și viață fiind indisolubil legate de esența și calitatea înțelegerii noțiunii de valoare.

Această idee va fi pe larg dezbătută și argumentată în filosofia românească interbelică, printre alții, de către Petre N. Negulescu, Mircea Florian, Lucian Blaga, Tudor Vianu. „Dacă fără știință, nu e posibilă o cunoaștere mai amănunțită și mai sigură a lucrurilor lumii, în schimb, fără filosofie, nu e posibilă o prețuire mai largă și mai adâncă, mai dreptă și mai generoasă a lor. Și numai o asemenea prețuire poate contribui la orientarea spre mai bine a activității omenești – orientare în lipsa căreia progresul nu se mai poate realiza”.¹

Ideea pentru care militează permanent Petre Andrei este cea a realizării unității între logică și axiologie, căci funcția de explicare a lumii s-ar face prin valorile logice, iar funcția transformatoare a filosofiei ar fi conformă cu idealurile etice, în ultimă instanță practice, dar pe baza și prin intermediul valorilor logice. În viziunea lui, o întemeiere și o explicare cu adevărat conformă cerințelor științei și, în același timp, operatorie a conceptului de valoare nu se poate realiza decât pe baze logice. În felul acesta noțiunea de valoare s-ar integra atât în tema teoretică a filosofiei, *explicare realității*, cât și în cea practică, *transformarea realității*.

Apreciind încercările de studiere unitară și dintr-o perspectivă generală a valorii, axiologul român se ridică împotriva înțelegerii și interpretării unilaterale a valorii, prin prisma unuia sau altuia din domeniile cunoașterii. „Filosofii, sociologii, economiștii, discută foarte mult valorile din

¹ P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, București, 1941, p. 11. Vezi și Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, București, 1923; Lucian Blaga, *Artă și valoare*, Fundația pentru Literatură și Artă, 1939.

domeniul cercetării lor, dar rezultatele discuției și concluziile trase de fiecare în parte par a se contrazice între dânsle”.¹

Pentru o înțelegere justă a noțiunii de valoare, Petre Andrei propune disocierea între un așa-numit *element al valorii în general* și *judecățile de valoare*. Acestea, prin faptul că au o anumită nuanță afectivă, stau la baza excluderii din știință de către unii neokantieni (Rickert), dar și de pozitiviști, odată cu ele, și a valorii, tocmai datorită *confuziei* pe care o fac între *judecățile de valoare* și *valoare*.

P. Andrei semnalează tendințele de excludere a valorii din domeniul cunoașterii, dar și unilateralitatea în cercetarea problemei, căci, pe de o parte, se discuta despre și se admitea valoarea ca element în unele domenii ale cunoașterii, cum ar fi filosofia, iar, pe de altă parte, se excludea acest element din știință, mai ales din „științele pozitive”.

În acest sens, din concepția lui Alois Riehl, care afirmă textual că „știința nu cunoaște conceptul valorii”, iar diferența dintre știință și filosofie ar consta tocmai în faptul că din știință este exclusă valoarea, căci trăim și creăm valori, neputându-le supune unei autentice cunoașteri științifice, Petre Andrei extrage ca justă ideea că toate problemele referitoare la modul de a privi viața sunt probleme ale valorii.

Înlăturarea tendințelor de excludere și a unilateralității în înțelegerea valorii este văzută de axiologul român în fundamentarea logică și epistemologică a valorii, căci, „dacă vom găsi că valoarea este un element logic al oricărei cunoștințe omenești, vom întemeia logicește valoarea și o vom pune la baza tuturor științelor. Și atunci va fi vorba de modul cum apare valoarea în fiecare specie de cunoștințe, de unde va rezulta o diversitate de valori (logice, etice, estetice,

¹ Petre Andrei, *Despre procesul de cunoaștere și recunoaștere a valorilor*, în *Opere sociologice*, vol. I., Ed. Academiei, 1973, p. 132.

economice, politice, juridice, sociale etc.) care valori vor trebui apoi clasificate după un anumit criteriu”.¹

Logica valorii pe care o preconizează axiologul român ar trebui să înlăture și înțelegerea greșită a noțiunii de valoare, de către teoriile subiectiv-psihologice, care erau preponderente în epocă.

Pentru a analiza temeinic valoarea, sub formele în care se manifestă, *filosofia* „trebuie să studieze valorile independent de realitatea în care sunt concretizate. Ea va cerceta mai întâi temeiurile logice ale valorii, formele ei, și apoi modul cum aceste valori dobândesc un conținut real. „Nu trebuie totuși să facem din valoare o abstracție metafizică fără vreo legătură cu realitatea”.²

Petre Andrei respinge ideile nodale promovate de concepția personalistă (Kreibig, Krueger, Lipss, Ehrenfels, W. Windelband, Schmoller, Simmel); concepția „materialistă” (Meyer, Münsterberg, Heyn); teoria simțirii intenționale (*Theorie des intentionalen Fühlens* – Max Scheler).

Prima concepție consideră valoarea doar ca fenomen pur subiectiv și neagă caracterul ei de însușire a vreunui lucru. Personalismul apreciază că valoarea este doar produs al dorințelor omenești, doar funcție psihică, determinată de trebuințe pur subiective. Prin afirmația că sentimentul sau voința reprezintă singurele „facultăți” umane ce dau naștere valorii, personalismul exacerbează rolul subiectului în constituirea valorii.

Unilaterală este considerată și concepția „materialistă” a valorii, datând încă din evul mediu, care aprecia valoarea ca ceva „obiectiv”, intrinsec obiectului, punând accentul, în

¹ Ibidem, p. 133.

² Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în *Opere sociologice*, vol. I, Ed. Academiei, 1973, p. 171.

relația subiect-obiect, pe cel de al doilea termen al relației, *obiectul*.

Filosoful aduce în sprijinul respingerii acestor curente argumentul experienței care arată că „valoarea nu dispare odată cu subiectul și nu orice obiect are valoare, precum nici toate obiectele nu au aceeași valoare”.¹

„Preformismului psihologic” al valorii, pe care încearcă să-l întemeieze orientarea reprezentată prin Max Scheler, i se opune factorul obiectiv, care de fapt realizează dispoziția de alcătuire a valorii.

Existența unei dispoziții „calitative” pentru alcătuirea valorii, susținută de Max Scheler, este și ea respinsă de filosoful român. „În deosebire de Scheler, noi afirmăm o predispoziție pentru alcătuirea valorilor, dar calitatea, felul specific, însușirile valorilor, depind de factorul obiectiv, care actualizează, realizează această dispoziție”.²

Teoria lui Meinong conform căreia „baza valorii e în obiect, nu într-o dispoziție psihică”, este considerată inadecvată, căci, „obiectul nu are nici o însușire potențială de valoare și nici subiectul nu este ceva pasiv, ci din contră în subiect este o dispoziție activă de valoare”.

Spre deosebire de aceste concepții, Petre Andrei susține că valoarea nu poate fi dedusă nici numai din obiecte externe, dar nu este nici numai rezultatul unui instinct subiectiv, nu e ceva înăscut, în forma în care se prezintă în realitatea trăită. (Valoarea nu e un atribut nici al subiectului, nici al obiectului, ci o *relație funcțională a amândurora*. Prin urmare, în fenomenul valorii avem două elemente constitutive: subiectul și obiectul. Subiectul valorii este *persoana*, iar obiectul este *lucrul*.)

¹ Ibidem, p. 177.

² Ibidem.

Prin această definire, filosoful român se apropie foarte mult de interpretarea contemporană a valorii. Ies însă în evidență și o serie de inconsecvențe psihologice, atunci când Petre Andrei admite „o dispoziție psihică spre valoare” a subiectului, ce devine activă în relația cu obiectul, și când neagă obiectului orice „potențialitate” valorică.

Determinarea naturii acestei „dispoziții” îi permite departajarea de două mari curente: în primul rând, de concepția emoționalistă (J. G. Kreibig, G. Schmoller, G. Simmel, Fr. Jodl, A. Meinong, F. Ackenheil, F. Krueger, Th. Lipss, G. Fonsegrive ș.a.) care, cu unele mici deosebiri, pun valoarea în dependență de sentiment; în al doilea rând, de concepția voluntaristă (Chr. Ehrenfels, R. Eisler, Frischeisen-Köhler, R. Richter, W. Wundt, H. Schwartz, H. Cohen, H. Münsterberg) care consideră că valoarea poate fi „dedusă” din voință sau dorință.

P. Andrei apreciază că cele două concepții sunt unilaterale și pleacă de la idei greșite. „Emoționalismul e bazat pe susținerea că sentimentul e realitatea originară, gândirea și voința fiind derivate din sentiment. Din punct de vedere psihologic se știe cât de falsă este această susținere, deoarece între facultățile fundamentale nu este vreun raport de reducere cauzală. Pe lângă aceasta nu se poate admite în mod absolut sentimentul ca bază a valorii, căci nu orice sentiment indică și o valoare”.¹

Petre Andrei apreciază că numai „sentimentele reprezentative”, cuprind valoarea, căci numai prin acestea subiectul ia atitudine față de o reprezentare. Sentimente reprezentative sunt doar cele care însoțesc o judecată.

Eroarea principală a reprezentanților concepției voluntariste constă în confundarea realizării valorilor *prin voință* cu întemeierea lor *pe voință*. „Emoționaliștii au privit în genere

¹ Ibidem, p. 186.

valoarea numai ca fenomen intern psihic, iar voluntariștii au cercetat de fapt procesul de realizare a valorii”¹.

Valoarea nu poate fi numai o dorință, existând obiecte care primesc o anumită valoare independent de dorința noastră, iar dorința, ca bază a valorilor, duce la un relativism absolut, la un haos de valori.

„După noi, valoarea e o *dispoziție inerentă spiritului*, care are ca formă fenomenală de manifestare *raportul funcțional al unui subiect cu un obiect*, obiectul fiind un motiv pentru actualizarea dispoziției psihice de valoare. Natura acestei dispoziții psihice a fenomenului valorii nu se poate reduce numai la sentiment și voință, căci ea e un complex sufletesc în care intră toate elementele psihice. Noi credem că *fenomenul valorii e un sentiment ce întovărășește o judecată și care caută să concretizeze obiectul său sub forma unui scop*”².

Filosoful român redefinește valoarea, tocmai în încercarea de a evita contradicțiile ce reies inevitabil din încercările, merituoase de altfel, de a depăși atât empirismul cât și raționalismul, ceea ce încercase și Kant.

Legătura valorii cu scopul este apanajul realizării sentimentului valorii prin voință și materializarea lui în bunuri.

În istoria concepțiilor axiologice, raportul valoare-scop, este văzut ca fiind unul triadic : a) valoarea presupune scopul (F. Somló, Ed. von Hartmann, Richter, Kreibig ș.a.); b) scopul presupune valoarea; c) scopul și valoarea pot exista fără vreo legătură între ele (H. Schwartz).

Ca și în atitudinea critică manifestată prin analiza diferitelor definiții empiriste sau „materialiste” ale valorii, și în înțelegerea raportului dinstre scop și valoare, Petre Andrei va fi influențat de transcendentalismul kantian, considerând că scopul presupune valoarea, depinde de valoare.

¹ Ibidem, p. 181.

² Ibidem, p. 187-188.

Kant încercase, în *Întemeierea metafizicii moravurilor și Critica rațiunii practice*, pentru a evita „capcanele” empirismului și raționalismului, să ofere o întemeiere transcendentă domeniului eticii și valorilor morale.

Petre Andrei, în tendința de depășire a psihologismului în conceperea relației scop-valoare, se apropie vădit de transcendentalism. „Desigur că orice subiect, care are un sentiment al valorii caută să-l realizeze. Realizarea unei valori se face în bunuri, care iau forma scopului acțiunilor omenești. De aici legătura dintre valoare și scop”.¹

Și pentru axiologul român există o legătură strânsă între valoare și scop, „deoarece valoarea practică e posibilă numai printr-un scop și în vederea unui scop, iar pe de altă parte orice scop e o valoare, rezultată însă din compararea altor valori”.² Petre Andrei subliniază că „scopul e o noțiune cu aplicare în viața practică” și împărtășește concepția filosofului din Königsberg, după care valoarea (imperativul) ar avea numai un sens pur, formal. „Scopul este valoare ce se realizează. Pentru alcătuirea unui scop facem un adevărat triaj între diferite valori și aceea care e recunoscută superioară și realizabilă devine scop. Scopul este deci într-un cuvânt *concretizarea valorii*.”³

Rămâne însă neclar „criteriul” după care Petre Andrei concepe înfăptuirea „triajul valoric”. Acesta nu poate fi decât o valoare absolută, *instituită*, de tipul imperativului kantian, altfel s-ar cădea în ceea ce tocmai se vrea evitat, în relativism psihologist, în haosul de valori pe care îl combate axiologul român.

¹ Ibidem, p. 188.

² Ibidem, p. 189.

³ Ibidem.

Din convingerea că valoarea e ceva ce transcende empiricul, purtătorul ei fiind *personalitatea*, vine și încercarea de a căuta o întemeiere logică pentru conceptul valorii.

Filosoful român consideră necesară o departajare critică față de unele curente „metafizice” (H. Münsterberg, Ed. Von Hartmann, W. Ostwald). Lui Münsterberg i se reproșează inconsecvența, căci punctul de plecare e psihologic, teoria însă este metafizică. „Pentru Münsterberg ca și pentru Schopenhauer, valoarea necondiționată este o voință a valorii într-o lume suprapersonală. Această voință e autonomă, nu e determinată de plăcere sau neplăcere, aceasta e adevărata voință reală. Münsterberg consideră drept ireale valorile personale stabilite prin ajutorul voinței individuale omenești.

Ed. von Hartmann nu sesizează că valoarea e un raport complex între un subiect și un obiect și acesta îl face să admită chiar existența valorilor independent de conștiință, idee combătută de Petre Andrei, „dar valoarea e semnul existenței unor prezentări finale, valoarea se bazează pe punerea de scopuri. Scopul e legat totdeauna cu motive afective, cu valori. Scopul depinde în ultimă instanță de voință. De aceea lumea spirituală e caracterizată prin *valoare, scop, voință*, în deosebire de lumea anorganică și organică”.¹

Dihotomia valori obiective – valori subiective la von Hartmann îi apare lui Petre Andrei ca nefondată, după cum și *cunoașterea* valorilor obiective, ca temei al legăturii lor cu valorile subiective.

W. Ostwald în *Der energetische Imperativ* introducea legea disipării energiei, a lui W. Thomson, ca scop în organizarea oricărui proces natural, social sau psihic, negentropia fiind considerată problema centrală și pentru cultură. Filosoful

¹ Petre Andrei, *Mecanicism și teleologism în sociologia contemporană*, în *Opere sociologice*, vol. I, Ed. Academiei, 1973, p. 74.

român respinge acest adevărat „imperativ energetic” a lui Ostwald, căci „nu poate exista un scop acolo unde nu există conștiință”.

Petre Andrei sesizează astfel legătura strânsă între scop și valoare, care se presupun reciproc, dar, ies în evidență și unele inconsecvențe psihologice, prin aprecierea fenomenului valorii ca un „fenomen psihic”.

În demersul său logico-axiologic, filosoful român încearcă mai întâi să demonstreze că valoarea este un element intrinsec conceptului și judecății.

Plecând de la geneza conceptului, prin abstractizare și generalizare, prin abstragerea esențialului din realitatea empirică și interpretând acest *esențial* ca fiind el însuși o valoare, Petre Andrei ajunge la concluzia că orice concept conține în sine *ideea de valoare*: „deoarece ideea de esențial în alcătuirea conceptelor e o idee a valorii, urmează că valoarea e un element logic indispensabil conceptului”.¹

Filosoful comite încă un *saltus in probando*, căci *esențialul* este postulat, hipostaziat, ca valoare, singura soluție la care se poate recurge din interiorul metafizicii transcendente kantiene, pe pozițiile căreia se află aici axiologul român.

Ideea de *esențial* joacă în acest raționament un rol extrem de important în racordarea valorii la concept și prin aceasta la transferarea ideii de valoare întregii gândiri logice. *Esențialul* deține monopolul posibilității tuturor legăturilor între diferite conținuturi psihice, reglează și reglementează tot ce ține de personalitatea umană, personalitate ce devine în construcția lui Petre Andrei, *valoarea supremă*, creatoarea tuturor valorilor, dar mai ales a valorilor practice, având ca tărâm de manifestare istoria, viața, cultura societății omenești.

¹ Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în *Opere sociologice*, vol. I, Ed. Academiei, 1973, p. 200.

Categoriile logicii reprezintă pentru Andrei „concepte tipice sub care se pot grupa toate celelalte forme conceptuale”.

Filosoful român atribuie categoriilor același sens pe care li-l atribuie și Kant „Categoriile sunt *valori care dau cunoștinței caracterul ei de obiectivitate și generalitate*. Începând cu Pythagoras, care a formulat prima tabelă de categorii din care el făcea elementele metafizice constitutive ale naturii, continuând apoi cu Aristotel, la care categoriile capătă și un sens logic (pe lângă cel metafizic) și continuând cu Kant, categoriile se afirmă din ce în ce mai mult ca niște *valori-tip* pe baza cărora se construiește cunoștința”.¹

Însușindu-și o idee a lui Rickert din *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* ce afirma imposibilitatea creării de concepte absolute, prin particular și individual, care reprezintă singurele forme de existență a lucrurilor, deci a purtătorilor de valoare, deschizându-se astfel o adevărată prăpastie între concept și realitatea empirică, Petre Andrei va combate ideea conceptului ca valoare ultimă în științele naturii.

Dacă valoarea este immanentă conceptului, următorul pas în încercarea de construire a unei logici a valorii îl constituia demonstrarea că orice formă de judecată cuprinde valoarea.

Judecățile au fost studiate din punct de vedere psihologic (Brentano) și din punct de vedere logic. Pentru axiologul român importante sunt doar judecățile „cu baza în gândire”, adică judecățile logice. Teoriile logice asupra judecății sunt reduse la patru tipuri principale: 1) teoria legăturii reprezentărilor; 2) teoria identității; 3) teoria imanenței; 4) teoria valabilității.

¹ Ibidem, p. 200-201.

Analiza acestor patru teorii îi va permite o prezentare foarte interesantă a celor mai importante contribuții la dezbaterea problemei aduse de filosofi precum W. Wundt, C. Sigwart, B. Erdmann, W. Occam, F. Brentano, A. Meinong, H. Rickert, A. Riehl, J. Stuart Mill, R.H. Lotze, W. Windelband, R.Eisler ș.a.

După Petre Andrei, valoarea este un element al oricărei judecăți, deoarece orice judecată tinde spre o cunoștință. „Judecata își are rațiunea sa de existență numai întrucât ne dă cunoștințe, căci toate judecățile vor să fie judecăți de cunoaștere”.

Petre Andrei admite, spre deosebire de F. Solmó și H. Rickert și pe linia lui Durkheim și H. Meyer, o dihotomie între *judecățile existențiale* și *judecățile de valoare*, aceasta găsindu-și întemeierea în diferența dintre un *proces de cunoaștere* și unul de *recunoaștere* a valorilor. „Există deosebire între judecățile existențiale și cele de valoare. Noi considerăm valoarea ca o supoziție logică a gândirii. Adevărul este valoarea supremă către care tind judecățile noastre”.¹

Procesul de cunoaștere are ca rezultat valorile teoretice, explicative, ce își au originea în judecățile existențiale.

„Prin judecăți existențiale trebuie să înțeleg toate judecățile științifice, toate judecățile de adevăr, nu în sensul că ar exprima o experiență, ceva independent de orice relație cu valoarea, ci cu un grad de adevăr obiectiv, o cunoștință pe care noi o obiectivăm, considerând-o în afară de orice valorificare”.² Pe lângă aceste judecăți, există unele în care se *valorifică* valorile în vederea unui scop practic. Ele sunt rezultatul unui *proces de recunoaștere*, de valorificare a valorilor, căci valoarea, fiind un postulat logic și depășind exigențele

¹ Ibidem, p. 209.

² Ibidem.

psihologice, vine și cu un caracter constângător pentru subiect. Petre Andrei consideră că există ceva care „obligă” subiectul să valorifice, să valorizeze, în mod rigorist, conform unor valori preexistente în ale cărei funcții recunoaștem funcțiile imperativului kantian.

„Valorificarea este un proces practic, de recunoaștere a unor valori sub anumite forme de realitate în vederea unor anumite scopuri. Valorificarea este cercetarea concordanței, potrivirii, dintre o valoare mijloc și altă valoare scop, pe care o considerăm ca ceva realizabil”.¹

Dihotomia între un *proces de cunoaștere*, care este pur logic, și unul de *recunoaștere*, care este unul practic, înlătură, susține Petre Andrei, aprecierea eronată după care judecățile de valoare nu pot avea o existență logică, fiind tautologii sau absurdități logice (B. Croce), și eroarea de a acorda conceptului de valoare doar sensul de valorificare din punct de vedere subiectiv, individual (A. D. Xenopol).²

Dintre cele două procese, cel de cunoaștere este valabil pentru toate domeniile cunoașterii. Valoarea nu poate constitui o bază pentru împărțirea științelor în științe ale naturii și ale spiritului. Aceasta se poate face doar după criteriul obiectului.

III.2. Obiectivitatea valorii

Demonstrația că orice cunoștință conține valoarea impune, pentru definitivarea construcției axiologice, studierea problemei obiectivității, a raportului dintre realitate și valoare.

Petre Andrei pornește în acest caz de la aserțiunea că orice cunoștință e bazată pe credința în existență, în realitate.

¹ Ibidem, p. 212.

² Vezi A. D. Xenopol, *Noțiunea valorii în istorie*, în *Scriseri sociale și filosofice*, București, Ed. Științifică, 1967, p. 287-322.

Și în rezolvarea raportului *realitate-valoare*, axiologul va împărtăși punctul de vedere kantian care rupe valorile de realitate.

Pentru Kant, valoarea (imperativul) există, căci are valabilitate (este a priori) și are valabilitate tocmai pentru că nu are realitate (este formală), căci concepția destre valori a lui Kant se bazează pe identificarea sensului realității cu cel al judecății din *Critica rațiunii pure*.

„Kant, deosebind elementul formal al cunoștinței de cel material, a afirmat existența iraționalului și deci a unui dualism valoare-realitate. Iraționalul arată în filosofia kantiană granițele cunoașterii umane, problema iraționalului a fost obiectul filosofiei postkantiene; rezultatul însă la care s-a ajuns este același la care ajunsese și Kant, adică menținerea dualității: valoare generală-formală și realitate, iraționalitate”.¹

Polemizând cu o serie de reprezentanți ai neokantianismului, printre care Rickert și Windelband, și subliniind eșecul acestora în încercarea de a înlătura dualismul dintre valoare și realitate, Petre Andrei recunoaște că se apropie de filosofia lui Kant, „căreia îi dăm – în ceea ce privește problema valorii – o altă interpretare (față de Rickert și Windelband – n.ns. M.B.) și anume : spiritul nostru este în esența sa timologic și ca atare categoriile, intuițiile, judecățile, presupun toate un postulat suprem: *valoarea*. Conștiința în genere din filosofia lui Kant este, pentru noi, o conștiință a valorii, care are ca corelat al său, valoarea în genere, adevărul.

Prin urmare, din cele spuse asupra raporturilor dintre valoare și realitate, rezultă că nu poate fi un raport de reducere al realității la valoare”.²

¹ Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei, 1973, p. 234

² Ibidem.

Respingând poziția neokantienilor, axiologul român înțelege să dea o nouă interpretare filosofiei kantiene prin introducerea valorii ca element aprioric intențional, specific cunoașterii, pe structura fenomenologiei lui Husserl și nu a lui Scheler. Valoarea nu este o intuiție emoțională, un element aprioric, ca la Scheler, ci un „postulat logic” specific atitudinii gnoseologice a conștiinței, care prin aceasta și în aceeași măsură este și o atitudine axiologică. Dacă Husserl sublinia că fenomenologia prin „reducția fenomenologică” reușește să înlăture transcendentul în teoria cunoașterii prin desfășurarea logică a „obiectualității”, aceasta conducând la o *ontologie*, pentru Petre Andrei aceeași „desfășurarea logică” conduce la *axiologie*. Gânditorul român dă dovada originalității sale în asimilarea noilor și marilor orientări din filosofia universală, căci, deși contemporană cu întemeierea orientării axiologice a lui Scheler, teoria axiologică a lui Petre Andrei valorifică deosebit de acesta ideile fenomenologiei lui Husserl.

Pentru a constitui un obiect al cunoașterii, ideea de valoare trebuie concretizată într-un *datum sensibil*. După Petre Andrei forma valorii teoretice este *adevărul*, iar a celei practice, *personalitatea socială*.

În domeniul valorilor practice, „realizarea valorilor” se face prin intermediul judecăților de valoare care au ca atribut *obiectivitatea*.

Judecățile de valoare capătă obiectivitate prin subordonarea lor față de o valoare absolută.

În privința valorilor de cunoaștere, valoarea absolută este *valoarea de adevăr*, ținând de domeniul teoreticului și logicului. *Adevărul* este supoziția oricărei gândiri, oricăror cunoștințe, negarea lui ca valoare fiind o imposibilitate, căci „dacă negăm existența ei înseamnă că o presupunem chiar în acest moment, deoarece orice afirmare are tendința de a fi adevărată, orice afirmare fiind raportată la valoarea de adevăr,

contrazicând adevărul în genere, admitem totuși recunoașterea adevărului contrazicerii. Prin urmare nu poate fi vorba de un scepticism radical al valorii de cunoaștere.”¹ Sunt evidente influențele filosofiei kantiene, pentru care obiectivitatea adevărului constă în „concordanța cunoașterii cu legile generale și formale ale intelectului și rațiunii”.

Deși acest criteriu „pur logic” este acceptat de Petre Andrei, el va scrie, influențat de gnoseologia realistă, că „nu numai ce nu contrazice legile gândirii este adevărat, ci și ceea ce nu se contrazice cu datele experienței; se impune ca adevărul formal să nu treacă peste datele experienței”.²

Valoarea de adevăr este absolută, după cum susțineau și „ontologiștii”, dar, va specifica Petre Andrei, „nu e absolută în sensul că există în sine, ci numai pentru că se impune tuturor”. Ea este evidentă, necesară, dar și obiectivă „în sensul concordanței formelor gândirii cu materialul empiric”.³

Ca și transcendentalismul, filosoful român resimte nevoia unei valori absolute pentru domeniul practic, care pentru a fi valabilă, trebuie să fie supraindividuală.

Dar, pentru a salva „absolutul” valorii logice, ce își dovedise ineficacitatea în apriorismul kantian, Petre Andrei este obligat la numeroase inconsecvențe ce frustrează construcția sa axiologică de o parte importantă a originalității la care altfel ar fi fost îndreptățită.

III.3. Problema idealului

Orice judecată de valoare, consideră axiologul român, depășește subiectivismul, în obiectivitate, prin *ideal*.

¹ Ibidem.

² Ibidem, p. 241.

³ Ibidem, p. 242.

Idealul sau valoarea absolută a domeniului practic, „având elemente reale îmbinate într-un mod diferit, e ceva ce se ridică deasupra individualului, deci e ceva impersonal, obiectiv”.¹

Spre deosebire de kantianism și în spiritul neokantienilor școlii de la Baden, la Petre Andrei, idealul este amendat pe linia socializării „căci el nu este numai o idee abstractă și rece, ci este o forță, o forță colectivă naturală”.² Idealul este și cel care asigură stabilitatea celorlalte valori ale unei societăți.

Pentru o societate, idealul cel mai înalt este constituit dintr-o sumă de idealuri: politice, economice, etice etc. și el este un *ideal cultural*. „Prin cultură nu trebuie să se înțeleagă ceva transcendent, metafizic, căci noțiunea de *cultură* e legată de aceea de evoluție istorico-teleologică. Cultura este, cum spune Rickert, procesul de realizare a valorilor sociale în evoluția ei istorică”.³

Toate valorile culturale sunt create în mod conștient, cu răspundere, într-un proces de muncă de către *personalitate*, adevărata *valoare socială supremă*: „Purtătorul valorilor sociale, temeiul lor, am putea zice, este *personalitatea socială, personalitatea totală*”.⁴

Kant făcuse din personalitate un scop al acțiunilor morale, supunând-o imperativului categoric tocmai pentru consolidarea ei, dar el nu avea în vedere personalitatea istorică, socială concretă, ci *ideea de personalitate*. „I. Kant vede în personalitate numai o idee (căci orice individ, considerat independent de orice condiționare spațio-temporară nu este

¹ Petre Andrei, *Despre procesul de cunoaștere și recunoaștere a valorilor*, p. 140.

² Ibidem.

³ Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în *Opere sociologice*, vol. I, Ed. Academiei, 1973, p. 341.

⁴ Ibidem, p. 340.

un individ real, ci o simplă idee)".¹ Filosoful român înțelege prin personalitate socială „o unitate a voințelor individuale care sunt constante și independente, și în același timp o subordonare a tuturor scopurilor parțiale față de un scop unic, care este acela al societății”.²

III. 4. Sistemul valorilor

Petre Andrei va întreprinde în a doua parte a lucrării *Filosofia valorii*, intitulată *Materia valorilor sociale*, o analiză de finețe, cu ample referiri critice la numeroși axiologici ai epocii, a diverselor „specii” de valori.

Clasificarea, gruparea valorilor este posibilă într-o ierarhie armonioasă, o „scară de valori”, după anumite criterii, dar orice clasificare a valorilor trebuie să aibă în sine un scop: *alcătuirea unei teorii a lor*, din judecăți adevărate.

P. Andrei identifică în concepțiile diverșilor axiologi șapte criterii de clasificare a valorilor: a) valabilitatea; b) calitatea; c) subiectul; d) motivele; e) obiectul; f) facultatea psihică din care izvorăsc valorile; g) sfera lor de aplicare. El va adopta un criteriu unitar, care să reunească toate speciile de valori și să păstreze numai ceea ce fiecare valoare are în sine esențial și general. Acest criteriu este al „elementelor predominante în valori”. Conform acestuia se disting două mari clase de valori: 1. valori hiperpersonale (valorile logice și matematice); 2. valori sociale (toate celelalte valori).

În ceea ce privește constituirea valorilor logice și matematice, P. Andrei nu acordă societății nici un rol, aceasta fiind apanajul exclusiv al individului. Surprinzând

¹ Petre Andrei, *Personalitatea ca valoare socială*, în *Opere sociologice*, vol. I, p. 146.

² Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei, 1973, p. 340.

faptul real al influenței mult mai reduse a unor elemente sociale, mai ales aparținând ideologiei și politicii, în nașterea și evoluția valorilor logice și matematice, Petre Andrei, ca și Aristotel, absolutizează însă independența acestor valori față de societate. Axiologia contemporană argumentează însă că nu se poate vorbi despre o independență absolută a valorilor respective, ci doar de una relativă, specifică de altfel tuturor celorlalte valori.

Afirmația filosofului român vine însă din necesitatea de a oferi un cadru eliberat de empirism și relativism pentru un tip special de valori de la care să plece apoi în derivarea tuturor celorlalte.

În consonanță cu axiologia modernă, P. Andrei apreciază că valorile sociale cuprind: valorile economice, juridice, politice, etice, istorice, estetice, religioase și social-culturale în genere. Analiza acestora se constituie într-o valoroasă contribuție la punerea și clarificarea a numeroase probleme, din perspectivă axiologico-sociologică.

Materia valorilor sociale (considerată de Petre Andrei ca mai puțin importantă decât *Geneza și forma valorii*), se apropie de o înțelegere mult mai consecvent axiologică, cu excepția valorilor religioase, pe care le consideră, conform transcendențialismului necondiționate, *absolute*.

Analiza valorilor sociale în *Sociologia valorii* încearcă valorificarea concepției expusă în *Logica valorii*, dar și a ideilor filosofiei sociale promovate de Dimitrie Gusti, dascălul său, sub vădita influență a concepțiilor lui Durkheim.

Astfel, societatea ar fi alcătuită din trei elemente corespunzătoare a trei funcții: „constitutive” (manifestările psihice și fenomenele economice), „regulative” (trebuințele normative) și „cadrul social”.

Valorile economice, juridice, politice etc. determinate de funcțiile „constitutive” și „regulative”, valorile istorice, estetice și religioase determinate de „cadrul social”, ca și

„valorile social-culturale în genere” sunt „constatate” de către politică și „apreciate” de către etică conform valorii care este cultura.

Pe linia convingerilor sale umaniste și democratice, pe care le va transpune în activitatea de la catedră și cea politică, Petre Andrei a dorit să transforme teoria sa axiologică într-un imn închinat personalității creatoare de valori culturale, înțelese în cel mai larg sens ca „totalitatea produselor activității omenești în scopul traiului și perfecțiunii”.¹

Încercarea lui Petre Andrei de „a întemeia logicește valoarea” se află sub înrâurirea metafizicii transcendente kantiene și neokantiene.

Opera lui Petre Andrei, în ansamblul său, rămâne o încercare merituoasă de conexare a gândirii filosofice românești la ideile novatoare din filosofia universală.

Lucrarea lui Petre Andrei, *Filosofia valorii* n-a putut, însă, influența gândirea filosofică românească încă de la redactare (1918), după cum ar fi fost pe deplin îndreptățită, ea fiind tipărită abia în 1945, prin străduințele profesorului Dimitrie Gusti.

Astfel, axiologia românească interbelică n-a beneficiat de aceasă experiență care i-ar fi facilitat mult căutările. Concepțiile axiologice ale gânditorilor români din perioada respectivă s-au cristalizat fără a lua act de *Filosofia valorii* a lui Petre Andrei. Prezența ei se resimte însă ca o premisă importantă în cercetările axiologice românești actuale.

¹ Ibidem, p. 341.

Capitolul IV CONCEPȚIA AXIOLOGICĂ A LUI TUDOR VIANU

IV.1. Preliminarii

Personalitate multimilenară, spirit raționalist elocvent, Tudor Vianu (1897-1964) nu se apropie de axiologie venind dinspre estetică și teoria culturii, cum apreciază numeroși exegeți ai operei sale, ci se îndreaptă către acestea după o asiduă documentare și reflexie asupra domeniului valorilor.

De altfel, teza sa de doctorat *Das Wertungsproblem in Schillers Poetik*, susținută la Tübingen în 1923, pledează, pe de o parte, pentru o prioritate a studiului axiologic, pe de alta, pentru o implicare a axiologicului în estetică și pentru împletirea axiologicului cu toate domeniile reflexiei teoretice în care s-a manifestat gânditorul.

Nelăsând nici un dubiu asupra locului pe care-l ocupa valoarea în sfera preocupărilor sale teoretice și în raporturile cu obiectul estetic, filosoful scrie în celebra sa *Estetica*: „un obiect nu devine pentru noi estetic decât atunci când îl gândesc în sfera valorii respective”.¹

Problematica axiologică va deveni o permanență a creației teoretice a lui Vianu chiar începând cu primele manifestări publicistice din *Sburătorul*, în care inaugurează o

¹ Tudor Vianu, *Estetica*, Ed. pentru Literatură, București, 1968, p. 49.
Studiu introductiv de Ion Ianoși.

„cronică a ideilor” și din *Gândirea*, în care se ridică împotriva pozițiilor ortodoxismului gândirist susținute de Nichifor Crainic, continuând cu cele mai importante lucrări: *Problema valorificării în poezia lui Schiller*, 1924; *Dualismul artei*, 1925; *Fragmente moderne*, 1925; *Arta și frumosul. Din problemele constituției și relației lor*, 1931; *Idealul clasic al omului*, 1934; *Istoria esteticii de la Kant până azi*, 1934; *Estetica*, vol. I, 1934; vol. II, 1936; *Studii de filosofie și estetică*, 1939; *Introducere în teoria valorilor, întemeiată pe observația conștiinței*, 1942; *Filosofie și poezie*, 1943; *Filosofia culturii*, ed. I, 1944, ed. II, 1945; *Transformările ideii de om și alte studii de estetică și morală*, 1946; *Tezele unei filosofii a operei*, 1947 etc.

Cel care îl va influența hotărâtor în perioada redactării lucrării sale de dizertație va fi profesorul Karl Gross, cu toate că acesta era oarecum tipul filosofului psihologist.

Vianu se va dovedi un adept al criticismului kantian și neokantian prin prisma căruia se va apropia de opera lui Hegel, Herbart, Schopenhauer, Nietzsche, Fechner, Lange, Gross, Lipss, Volkelt, Dessior, Geiger, Ullrich etc. „Conceptul kantian al conștiinței active, sprijinit de datele științelor istorice. Îmbogățite de romantism, sta la baza marilor sistematizări filosofice în care încercăm să pătrund la începutul studiilor mele”.¹

Tudor Vianu va deveni unul dintre cei mai autorizați germaniști din cultura română. Problemele din interiorul filosofiei culturii, esteticii sau axiologiei românești vor determina pe Vianu să acorde atenție concepțiilor lui Titu Maiorescu, Constantin Dobrogeanu-Gherea, Ibrăileanu, V. Pârvan, Lucian Blaga, P. P. Negulescu, Mihai Ralea, Mihai Dragomirescu, George Călinescu ș.a.

Axiologia lui Tudor Vianu capătă caracter sistematic în comunicarea *Originea și valabilitatea valorilor* susținută la cel de

¹ Tudor Vianu, *Jurnal*, Ed. Eminescu, ediția a II-a, 1979, p. 319.

al IX-lea Congres internațional de filosofie (Paris, 1937). Aceasta a fost desăvârșită de lucrările *Introducere în teoria valorilor, întemeiată pe observația conștiinței* (1942), *Filosofia culturii* (1944, 1945) și *Tezele unei filosofii a operei* (1947). Vianu va sublinia, în 1942, că „Sunt aproape 20 de ani de când susținând la Universitatea din Tübingen lucrarea de doctorat asupra *Problemei valorificării în poetica lui Schiller* (*Das Wertungsproblem in Schillers Poetik*, tipărită apoi la București în 1924), aveam prilejul să tratez o problemă de literatură în cadrul teoriei generale a valorilor. De atunci n-am încetat să meditez asupra valorilor, aducând din când în când contribuții parțiale în vederea adâncirii și sistematizării lor”.¹

IV.2. Dualitatea relației valoare - conștiință

IV.2.1. *Raportări.* Ca și Petre Andrei, Lucian Blaga, Mircea Florian și alți gânditori din axiologia română interbelică, Tudor Vianu va analiza valoarea într-o viziune umanistă și sistematică, prezentând problemele axiologice într-o ordine rațională. Aceasta presupunea abordarea frontală a unei probleme fundamentale: elucidarea teoretică a genezei și naturii valorii, a raportului dintre momentul obiectiv și cel subiectiv al acesteia.

Punând această problemă, gânditorul român angajează implicit o largă confruntare cu principalele curente axiologice ale vremii, psihologismul și absolutismul valorii.

Vianu își va formula propria concepție despre valoare după analiza critică a pozițiilor psihologist-relativiste cuprinse în concepțiile lui A. Döring, A. Lalande, R. Muller-Freinfels, Ch. von Ehrenfels, Simmel, Bouglé, ca și după

¹ Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor, întemeiată pe observația conștiinței*, Ed. Cugetarea, București, 1942, p. 7.

departajarea de concepțiile absolutiste ale lui Max Scheler, H. Rickert, N. Hartmann ș.a.

Astfel, A. Döring, susținând un punct de vedere afectivist, apreciază că „motivul propriu pentru care atribuim unui obiect o valoare de un anumit grad, consistă în exercitarea sentimentului prin mijlocirea lui. Un bun este obiectul care trezește plăcerea, un rău este obiectul care trezește durerea”.¹

Pledând pentru întâietatea dorinței în fața sentimentului, împotriva lui Brentano și Döring, Ch. von Ehrenfels afirmă că „valoarea este un raport dintre un obiect și un subiect și care ne spune că subiectul dorește efectiv obiectul său, în cazul că nu este convins de existența acestuia din urmă, că l-ar putea dori”.²

În concepțiile lui Lalande, Simmel sau Bougle dorința reprezintă elementul care intervine hotărâtor în nașterea unei valori, greutatea de a obține ceva constituind în accepția acestora un motiv în plus pentru nașterea valorii.

Pentru R. Müller-Freinfels „valorile generale sunt scheme vide, pe care personalitatea trebuie să le impregneze cu sângele său pentru a le trezi la viață”.³ Astfel, valorile nu există pentru Muller-Freinfels decât strâns legate de sentimentul posesiunii, orice veleitate a valorii la universalizare și autonomie față de subiect neputându-se realiza decât printr-o generalizare afectivă care o goleşte însă de orice sens afectiv.

Spre deosebire de psihologiști, axiologii autonomiști absolutizează valoarea, concepând-o ca esență supra-personală, transcendentă.

¹ Ibidem, p.152-153.

² Ibidem, p. 153.

³ Ibidem, p. 154.

Descifrând coordonatele axiologiei lui Max Scheler, Tudor Vianu apreciază că pentru acesta „valorile sunt fapte obiective aparținând unui anumit mod al experienței”.

Valorile sunt „obiectele unei intuiții emoționale”. Ele au o trăsătură de obiectivitate, iraționalitate și apriorism. Ca și în concepția kantiană, la Scheler orice normă sau „postulat moral” se întemeiază pe existența apriorică a valorilor. Fără a fi „relații”, valorile sunt „obiecte”, dar cu un statut de iraționalitate.

Afirmațiile lui H. Rickert, după care valorile nu există dar valorează, și soluția sa autonomistă prin care se rupeau valorile de realitate pentru a fi menținute totuși în sfera existentului cu caracter de transcendentalitate, sunt ironizate de Tudor Vianu.

La o rezolvare asemănătoare cu cea preconizată de Rickert recurge și N. Hartmann, numai că acesta „exclue valoarea din sfera existenței. dar o menține în sfera ființei. Valorile sunt și, ca atare, ele pot fi cunoscute deopotrivă cu toate obiectele independente de conștiință”.¹

Tudor Vianu, criticând pozițiile psihologist-relativiste, subliniază că originarea valorilor în trebuințele, necesitățile și aspirațiile individualității care le resimte limitează grav valabilitatea valorii; dar numai pentru că psihologii stăruie de a construi soluții simetrice, rezolvând în sens subiectivist și problema originii și cea a valabilității valorilor. Vianu apreciază chiar că sentimentul valorii nu este făcut imposibil prin actul de a-i recunoaște valorii o valabilitate mai largă, numai că toți psihologii admit că un lucru indiscutabil că în actul aprecierii se ajunge totdeauna la rezultatul că orice valoare este valabilă numai pentru cel care o resimte, că raza valabilității ei nu depășește niciodată individualitatea valorificatoare, ceea ce mi se pare cu totul contestabil.

¹ Ibidem, p. 155-156.

Gânditorul român aduce autonomiștilor obiecția că tăgăduiesc valorii caracterul de raport, pentru a-i recunoaște pe acela de esență autonomă. Prin faptul că autonomiștii admit posibilitatea cunoașterii valorii, deși îi neagă realitatea, ei admit implicit, apreciază Vianu, că valoarea este un raport cu spiritul, deși pentru a salva pretinsa autonomie absolută, tocmai acest lucru trebuie evitat: „Propoziția că valoarea este o esență autonomă merge greu împreună cu propoziția că valoarea poate fi cunoscută”.

Remarcând dificultățile concepțiilor psihologice și autonomiste, axiologul român încearcă depășirea acestora concepând valoarea ca relație subiectobiect.

IV.2.2. *Acte și obiecte.* În constituirea unei viziuni proprii asupra domeniului valorilor, Vianu analizează următoarele noțiuni axiologice: acte și obiecte, valori și bunuri, lucruri și persoane, origine și valabilitate, caracterele valorilor, sistem al valorilor.

Pentru a înțelege valoarea, el lămurește conținutul noțiunilor de *acte* și *obiecte* ale conștiinței. „Se pot numi acte, toate acele manifestări ale conștiinței care se însoțesc cu un sentiment de activitate al eului. (...) *Obiectele* sunt toate acele manifestări ale conștiinței în care eul se resimte pasiv, în înțelesul ca orice activitate a încetat îndată ce conștiința le înregistrează”.¹

Axiologul socotește necesară operarea acestei distincții pentru a se păstra claritatea științifică și a se înlătura eventualele identificări ilicite între „acte” și „obiecte”.

Astfel, percepția și reprezentarea pot fi privite ca acte ale conștiinței de a-și reprezenta sau percepe un lucru, dar și ca rezultate ale actelor de reprezentare și de percepere, după

¹ Ibidem, p. 11.

cum judecata poate fi „și lucrarea de punere în relație a unui subiect cu un predicat și rezultatul acestei lucrări”.

Această dihotomie, consideră Vianu, este suficientă pentru a înlătura necesitatea unei distincții între *acte* și *conținuturi ale conștiinței*, deoarece actele sunt prin natura lor conținuturi ale conștiinței.

Departate de a fi doar un rezultat al acribiei, mențiunea teoretică respectivă este îndreptată împotriva pozițiilor fenomenologice ale lui Brentano, Meinong, Husserl și Th. Lipss, care disting între *acte*, *conținuturi* și *obiecte intenționale*. Tudor Vianu contribuie astfel la simplificarea terminologiei axiologice, mai mult, își afirmă poziția critică și viziunea originală față de fenomenologie, el fiind împotriva conceptului de „obiect intențional”, căci „din punct de vedere al analizei conștiinței, obiectul poate fi reprezentat ca imagine sau gândit drept cauză externă a acestei imagini, în ambele cazuri având de-a face tot cu obiecte, ca termene ale unor acte”.¹

Pe de altă parte, Tudor Vianu ia atitudine împotriva concepției lui James, care nu recunoaște existența obiectelor și a lui Bergson, pentru care obiectele nu există decât ca „produs secundar” decupat din „pânza fluidă a duratei”, determinate de necesitatea orientării practice a omului.

Filosoful înțelege fenomenul conștiinței în unitatea manifestărilor sale contradictorii: „în unele din manifestările sale conștiința se resimte în activitate, în timp ce în altele ea se resimte pasivă. Constatarea aceasta este punctul nostru de plecare”.²

Împotriva unei anumite tradiții kantiene care apreciază că toate actele conștiinței sunt creatoare, filosoful român

¹ Ibidem, p. 13.

² Ibidem, p. 14.

afirmă, ca și F. Brentano, că obiectele sunt cuprinse în acte, nu sunt create de ele.

Nu întotdeauna și automat actul poate cuprinde obiectul său. Este situația cunoașterii care nu ajunge imediat la adevăr, ci după multe tatonări și „cuprinderi” incomplete ale obiectului.

Nu orice fel de act este capabil să cuprindă orice *obiect*, căci obiectele, după genul lor, nu pot fi atinse decât de un anumit fel de acte. Între acte și obiecte se dovedește a exista o corelație ce poate fi nimerită sau ratată. Ratarea nu este întotdeauna rezultatul unei incompatibilități între act și obiect, ci de multe ori a unei căi greșite a cercetătorului și a unei insuficiente consecvențe și încordări teoretice.

Făcând o clasificare a „speciilor de acte” și a „speciilor de obiecte”, Vianu le împarte în patru feluri de acte (reprezentarea, gândirea, simțirea și dorința) și patru feluri de obiecte (imaginile, abstracțiunile, afectele și valorile), *modificând astfel clasificarea lui Meinong prin faptul că valorile sunt văzute ca obiecte ale dorinței, nu ale sentimentului*: „Reprezentarea cuprinde imagini, gândirea cuprinde abstracțiuni, simțirea cuprinde afecte, dorința cuprinde valori”.¹ Aceasta nu trebuie înțeleasă ca o reîntoarcere la vechea orientare psihologistă deoarece actele în pluralitatea lor sunt concepute nu izolate ci în intercondiționare, Vianu afirmând că „este greu de găsit vreun moment în care diversele specii de acte să nu fie deopotrivă reprezentate și coadaptate”.

Spirit raționalist, Tudor Vianu surprinde contradicitoriul procesului reflectării în conștiință, în act, a obiectelor și întreprinde o subtilă analiză a acestuia.

Procesul reflectării ca atare nu poate fi descris pentru că nu se poate descrie decât ceea ce este „observat”, adică obiectul, deoarece nu pot fi surprinse de către conștiința

¹ Ibidem, p. 17.

decât „configurații statice” sau „processe ce se produc cu viteze mai mici decât viteza de observație a ochiului însuși”. Deși există și unele cazuri de dedublare a conștiinței în *act observator* și *obiect observabil*, conștiința nu este capabilă să-și observe propriile acte și deci nu le poate descrie. „Descrierea actelor de conștiință este posibilă numai urmărind obiectele pe care le cuprinde. A descrie un act de conștiință înseamnă deci a observa obiectele care punctează cursul desfășurării lui sau numai obiectul final, acela care îl limitează”.¹

Faptul că unii gânditori (Dilthey) încearcă postularea „trăirii” ca metodă care să înlocuiască descrierea în științele spiritului nu este de natură să rezolve problema reflectării, a cuprinderii în act a obiectului, căci trăirea proclamată ca metodă proprie ființelor spiritului reprezintă de fapt un „tip inadecvat de cunoaștere”.

Punând în acești termeni problema reflectării, Vianu dovedește că surprinde dificultățile concepțiilor psihologiste, care inevitabil cad în capcana relativismului și chiar a agnosticismului, tocmai datorită nerezolvării juste a problemei reflectării obiectului, a *valorii*, în conștiința normativă a subiectului, a neînțelegerii contradictoriului specific actului cunoașterii.

Gânditorul român caută ieșirea din această dificultate prin teoria „*alternării actelor de conștiință*”.

Faptul că cele patru acte de conștiință menționate se pot înlocui sau completa unul cu celălalt în cuprinderea obiectului este de natură să rezolve problema descrierii, a surprinderii în conștiință a obiectului, a valorii, și a descrierii acestui proces. Pe această linie, el nu respinge în totalitate concepția lui Dilthey, deci psihologismul, filosoful român considerând că prin alternarea „trăirii” cu „abstracțiunile” se poate ajunge la „schemele științei”.

¹ Ibidem, p. 20.

Schemele științei nu pot avea în studiul științific doar puterea de a cuprinde abstracțiile pure, schematismul fiind o rezultată a reflectării științifice care sărăcește cunoașterea, făcând ca întotdeauna obiectul să nu poată fi cuprins pe de-a-ntregul în act.

Aceasta are repercusiuni și asupra actului de cuprindere a reprezentărilor, afectelor, valorilor. Se produce și aici același fenomen de cuprindere incompletă a obiectului în act, dar cu repercusiuni mult mai grave căci acum se scapă chiar esența respectivelor obiecte: „Când gândirea se îndreaptă asupra imaginilor, afectelor sau valorilor, ea obține, la capătul său, conștiința că un rest, sâmburele originar al imaginii, afectului sau valorii, rămâne necuprins. În această stare de lucruri se întemeiază critica adusă de atâtea ori științei individualului (epistemologia intuitivă), afectelor sau valorilor”.¹

Rezultatul este că în imaginea individuală afectele și valorile nu sunt cuprinse de gândire în concretețea și deplinătatea obiectului lor, ci doar sub forma abstracțiilor, deci „conștiința poate cuprinde imaginile, afectele sau valorile, prin actele corelative ale reprezentării, simțirii sau dorinței, dar nu poate teoretiza asupra lor, decât într-o formă relativ inadecvată, pe care o cercetare serioasă trebuie să o mărturisească cu toată sinceritatea”!

Există însă, consideră Vianu, și cazul în care avem iluzia că valoarea este cuprinsă de reprezentare, simțire sau gândire.

Actele de reprezentare, simțire și gândire sunt considerate ca acte „incorelative” ce au prin aceasta rezultate diferite de valori, deși sunt adeseori confundate cu *valorile înseși*, adică cu *obiectele proprii dorinței*.

¹ Ibidem, p. 22.

Vianu apreciază că rezultatele, obiectele celor trei acte sunt: a) miturile ; b) afectele posesiunii și ale aprobării ; c) judecățile de valoare și despre valori.

IV.2.2.1. *Mitul*. Caracterizând miturile, gânditorul aduce o originală contribuție la cunoașterea esenței acestora. El apreciază că viziunea clasicismului modern asupra miturilor „ca simple imagini poetice” era inadecvată. Interpretarea lui Giambattista Vico, prin care mitul este considerat drept abstracțiune vădită ca imagine, reprezenta un mare progres în înțelegerea mitului, deși nici această teorie nu este conformă cu adevărata natură a mitului.

Întemeindu-se pe cercetările antropologiei moderne, mai ales pe contribuțiile structuralismului, dovedind nu numai cunoașterea a ceea ce era mai nou în epocă în diversele discipline filosofice, ci și integrarea acestor noutăți într-o viziune proprie, se apreciază că „din vechea definiție a mitului rămâne, pentru noi, numai înțelegerea lui drept un obiect incorelativ al reprezentării sau drept obiectul unui act inadecvat. Alternarea actelor de conștiință, prezentă în mituri, nu se produce între reprezentare și gândire, ci între reprezentare și dorință (...) mitul este valoarea cuprinsă de reprezentare, adică imaginea coadaptată cu valoarea”.¹

Mitul este apreciat de filosoful român ca având o încărcătură axiologică de netăgăduit deoarece actele de conștiință care alternează în „cuprinderea” mitului nu sunt reprezentarea și gândirea, ci reprezentarea și dorința, căci orice mit are un caracter activ determinat de puterea de a mobiliza și orienta dorința.

Prin imaginile mitice valorile se „lămuresc”, se concretizează prin forța exemplarității. Astfel se întâmplă cu fecunditatea (în mitul lui Dionysos, Ceres și Adonis),

¹ Ibidem, p. 24.

prietenia (Castor și Polux) , iubirea și fidelitatea (Amor și Psyche, Hero și Leandru, Baucis și Philemon), victoria asupra morții (Orfeu, Eurydice, Adamet și Alceste) ș.a.

Cea mai potrivită clasificare a miturilor pe care o propune Tudor Vianu este cea axiologică. Antropologia și filosofia culturii sunt îndemnate și la o abordare axiologică a domeniului lor de cercetare.

IV.2.2.2. *Afectele posesiunii și ale aprobării*. Nu numai reprezentarea este cea care încearcă să „cuprindă” valorile. Același lucru este valabil și pentru simțire.

Ca și reprezentarea, simțirea este însă tot o funcție inadecvată a conștiinței de cuprindere a valorilor. Valorile nu pot fi cuprinse de simțuri, acestea surprinzând numai „afectele pe care le naște valoarea respectivă”.

Afectele, ca obiecte ale actului simțirii, sunt numite de Vianu „afectele posesiunii”, căci „dacă valorile propriu-zise sunt obiectele corelative ale dorinței, atunci afectele pe care le pot încerca în legătură cu ele, prin actul simțirii, sunt acelea ale posesiunii, ale perspectivei acesteia, ale impoziției sau ale pierderii lucrului dorit”.¹

Analiza întreprinsă de axiologul român actului simțirii îi prilejuiește departajarea critică față de teoriile psihologice asupra valorii. Vianu subliniază că afectele posesiunii nu sunt doar cele ale posesiunii realizate și depline (plăcerea, voluptatea sau fericirea posesiunii), ci și ale unei făgăduinți a posesiunii adevărate, ca și teama pierderii iminente sau deznădejdea pierderii iremediabile. „Se dovedește astfel că identificarea afectului posesiunii realizate și depline cu valoarea este ilicită, valoarea nefiind, cum consideră psihologii, aureola pe care o împrumută lucrurilor satisfacția posesiunii lor sigure, posibile sau amenințate, un fel de

¹ Ibidem, p. 25.

calitate secundară a lucrurilor obținută prin proiectarea asupra-le a afectului posesiunii lor”.¹

Critica adusă psihologismului este întărită prin reliefaarea între afectele simțirii, orientate asupra valorii, pe lângă cele ale posesiunii, și pe cele ale aprobării și adeziunii, pe când orientarea simțirii asupra gândirii are ca efect doar *evidența* : „Între aprobare și adeziune pe de o parte, și evidență, pe de alta, există întreaga diferență ca între sentimentul valoric și acel al abstracțiunii. (...) Evidența este semnul afectiv al unei acțiuni exercitate din afară asupra spiritului; aprobarea este semnul afectiv al unei acțiuni pornite din interiorul spiritului”.²

Evidența „se primește” de către conștiința subiectului, iar aprobarea „se dă”. În fenomenul valorii însă, ruptura dintre evidență și aprobare este anihilată, tocmai în aceasta constând recunoașterea cuprinderii unor valori de către conștiință.

Vianu promovează o înțelegere „activistă”, proprie viziunii sale despre cultură, împotriva imobilismului și contemplativismului unor concepții psihologice sau absolutiste.

IV.2.2.3. *Judecățile de valoare și judecățile despre valori.* Printre actele inadecvate ale conștiinței de cuprindere a valorii se numără, după Vianu, și gândirea. Aceasta este un act inadecvat de cuprindere a valorii, căci nu cuprinde valoarea, ci „abstracția coadaptată cu ea”. Abstracția devine în acest caz predicat, subiect sau predicat, și subiect al unei judecăți.

Judecățile care cuprind valoarea sunt de două feluri: 1) *judecăți de valoare* și 2) *judecăți despre valoare*. „Numim *judecată de valoare*, aceea în care valoarea este predicatul judecății.

¹ Ibidem.

² Ibidem.

Exemple: Acest tablou este *frumos*, fapta lui M. Scaevola este *vitejească*, caracterul lui Schiller este *nobil* etc. Numim *judecăți despre valori*, acelea în care subiectul sau subiectul și predicatul sunt valori. Exemple: *Valorile* sunt polare; *frumosul* este contemplabil; *adevărul* este superior utilului etc.¹

Formularea judecăților de valoare nu are darul să „cuprindă” valorile în conștiință în mod corelativ, căci aceasta se poate realiza numai printr-o dorință. Judecățile de valoare ca și cele despre valori nu pot să surprindă (cuprindă) valoarea propriu-zisă, ci numai abstracțiile corespunzătoare acestor valori.

Axiologia, ca știință a valorilor, operând cu judecăți, nu trebuie deci să aibă pretenția cuprinderii valorilor propriu-zise, ci doar a unor abstracții „coadaptate valorilor”.

Departate de a se constitui într-o poziție agnostică, aprecierea lui Tudor Vianu vine, dimpotrivă, să nuanțeze înțelegerea esenței actului de cunoaștere al valorilor și să sublinieze complexitatea și contradictoriul fenomenului valorii.

Deoarece alternările actelor conștiinței sunt *reversibile*, axiologia este posibilă ca știință, căci, deși cunoașterea prin judecăți este inadecvată pentru valoare, ea îndeamnă la o cuprindere prin *dorință*, deschide porțile aspirației către valoarea prezentată de axiologie în mod abstract. Tudor Vianu consideră că prin complementaritatea și reversibilitatea dintre actul gândirii și al dorinței se face posibilă axiologia: „De aceea, poziția celui care studiază științele axiologice este deosebită de a aceluia care cercetează științele abstracte relative la un domeniu indiferent față de valoare, cum este vastul domeniu al naturii. În timp ce acesta din urmă nu trebuie să depună decât efortul actului de gândire, axiologul trebuie să depună efortul îndoită a alternării

¹ Ibidem, p. 28

dorinței prin gândire și a gândirii prin dorință. Fără încercarea de a învia valoarea sub abstracțiune, axiologia ar fi o știință moartă”.¹

IV. 3. Ontologia valorii

IV.3.1. *Actul de dorință și valoarea.* Dualitatea relației valorii cu conștiința și cu lucrurile pune în lumină rolul mijloacelor: al valorii în raportul subiect - obiect, conștiință - realitate (lume).

Valorile sunt obiectul dorinței. Pentru Vianu, spre deosebire de concepțiile autonomiștilor, actul dorinței anticipează și condiționează valoarea: „Din punctul de vedere al autonomiștilor, valorile nu apar pentru că există dorința care le cuprinde, ci dorința există pentru că valoarea o poate trezi”.

Axiologul român își susține teza argumentând că există numeroase dorințe necondiționate de valori precum nevoile, înclinațiile, apetențele obscure, în care se manifestă mai ales iraționalitatea și lipsa oricărei conștiințe a valorii: „Existența formelor obscure ale dorinței dovedește că valoarea nu precede dorința și nu o condiționează. Valoarea urmează dorinței, așa cum orice obiect urmează actului care îl cuprinde (...). Toate actele de dorință, întreaga viață axiologică a omului se dezvoltă pe tulpina instinctelor”.²

Tudor Vianu va susține ideea primordialității valorii față de actul valorificării, în toate scrierile sale, sub vădita influență a absolutismului școlii axiologice germane. El recunoaște însă aspectele psihologice complexe ale raporturilor irațional-național, subiectiv-obiectiv, individual-social în geneza dorinței (motivației) și prin aceasta și în nașterea

¹ Ibidem, p. 30.

² Ibidem.

valorii: „Dacă totuși valoarea pare uneori a orienta dorința, și anume în formele cele mai înalte ale voinței, lucrul se datorește acelei complicații a vieții sufletești care face ca valorile cuprinse mai întâi prin acte de dorință să fie încorporate apoi sferei de motive a individului, în forma unor principii generale ale acțiunii raționale”.¹

Transpar din aceste idei atât moderația, echilibrul, raționalismul și luciditatea lui Vianu, cât și o serie de inadvertențe și fisuri în arhitectura sistemului său axiologic, care însă, paradoxal, au darul de a spori puterea explicativă a construcției teoretice prin subordonarea valorificării existenței nuanțând astfel o serie de teze ale autonomiștilor pentru care valorile sunt esențe supraindividuale, idei platoniciene, complet autonome față de conștiință (Rickert, N. Hartmann etc.).

IV.3.2. *Relația dintre originea și valabilitatea valorilor.* Cele două mari orientări axiologice, *relativismul și absolutismul*, pe care Tudor Vianu le analizează cu pertinența omului de știință ce folosește un discurs limpede și instrumente analitice de o remarcabilă precizie, își află neajunsurile în nediferențierea în demersurile lor explicative între două probleme distincte prin natura lor, dar considerate prin abuz al raționamentului ca solidare: 1) *problema originii valorilor* și 2) *problema valabilității valorilor*.

Pentru psihologiști și subiectiviști originarea valorilor în nevoile și aspirațiile umane are drept rezultat restrângerea valabilității la individ și doar la momentul punctual al satisfacerii aspirațiilor sau nevoilor.

Absolutiști, în încercarea de a oferi o valabilitate universală valorii, recurg la întemeierea valorii în trans-

¹ Ibidem.

centent, într-o sferă autonomă de orice determinare concretă a existenței.

Tudor Vianu va susține că „nu este deloc just a spune că faptul că valorile provin din afară, dintr-o sferă autonomă *sui-generis*, impune valabilitatea lor absolută pentru orice spirit care ajunge a le cunoaște. (...) Tot astfel, ne putem închipui foarte bine că valorile au o origine subiectivă, dar că valabilitatea lor depășește subiectivitatea”.¹

Axiologul român apreciază că valoarea are o origine subiectivă care nu îi reduce însă în nici un fel valabilitatea: „Valoarea este pentru noi expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucruri și conștiință. (...) Oamenii sunt mereu alții, nevoile lor se pot schimba și obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămâne într-acestea ceva permanent, și anume *valoarea*, ca expresia ideală a unui acord între *eu* și *lume*, care poate fi oricând realizat”.²

În explicarea originii valorii, Vianu recurge deci la soluția „conștiinței intenționale” a lui Scheler, pentru a depăși „apriorismul” lui Kant și al neokantienilor, ceea ce, după cum s-a apreciat, nu poate rezolva cu adevărat problema.

În rezolvarea problemei valabilității valorii, Vianu se apropie foarte mult de concepțiile neokantiene (Rickert).

„Sentimentul valorii” și „valorificarea valorii” adică „actul prin care resimt valoarea și acela prin care măsoar întinderea valabilității acestei valori”, deși sunt concepute ca distincte de către psihologiști, sunt considerate de Vianu ca „sondare” deoarece valorificarea se cuprinde în sentimentul valorii. „Oricine resimte o valoare nouă este conștient de a fi găsit un mod de adaptare la lucruri, valabil pentru mulți oameni, izvorul unor nevoi și satisfacții foarte generale.

¹ Tudor Vianu, *Originea și valabilitatea valorilor*, p. 157 -158

² Ibidem, p. 162

Trecerea de la sentimentul valorilor la crearea valorilor are sensul unirii valorilor cu un suport concret luând astfel naștere bunurile”.

IV.3.3. *Raportul dintre bunuri și valori.* A valorifica lucrurile înseamnă a le cuprinde ca bunuri și presupune preexistența valorii. În acest sens, Vianu se va exprima aproape în termenii lui N. Hartmann: „Valorile sunt condiția existenței bunurilor. Fără prezența în conștiință a valorilor, unele lucruri n-ar putea fi înregistrate ca bunuri.

Astfel, nu experiența bunurilor condiționează pe aceea a valorilor, ci, dimpotrivă, experiența valorilor condiționează pe aceea a bunurilor”.¹

Exprimarea lingvistică a cuprinderii valorilor de către dorință se face prin substantive, de aceea Vianu va numi *valorile* cu termenul de „valori substantive”, iar *bunurile* corespunzătoare lor ca „valori adjective” („austeritatea” - substantiv și „oameni aprehendați ca austeri” - adjectiv).” Toate încercările de a explica *originea și formația* valorilor, de pildă a valorilor morale sau estetice, prin experiența bunurilor culturii pornesc de la o falsă punere a problemei. Căci pentru ca anumite ființe sau fapte să fie cuprinse, de pildă, ca juste sau caritabile, este necesar ca justiția sau caritatea să fie construite ca valori în conștiința noastră”.²

Pentru bunuri se recunoaște existența lor în social și în istoric, dar condiționată de conștiința valorilor care nu înregistrează nici un fel de evoluție istorică, deși există o istorie a valorilor morale, estetice, religioase, datorată însă doar succesivității, intermitenței și alternabilității actelor de dorință: „Istoria binelui, a frumosului și a sacralului

¹ Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor, întemeiată pe observația conștiinței*, Ed. Cugetarea, București, 1942, p. 36.

² Ibidem, p. 32

înfățișează aventurile conștiinței apetitive a omului, procedând prin curețiri treptate, intersectate de momente de eclipsă sau de alternări ale dorinței cu alte acte aprehensive ale spiritului”.¹

Existența unor valori particulare și variabile nu ar fi posibilă fără existența altora generale și permanente pe care Vianu le numește „valori pure”, astfel că „frumosul, binele, iubirea, cumpătarea, vitejia etc. pot fi niște obiecte ale conștiinței, chiar în afară de conexiunea lor cu un suport concret”. Se vedește aici o anumită inconsecvență teoretică, căci, deși este consecvent în critica relativismului în axiologie, Vianu își contrazice unele din propriile obiecții față de absolutismul axiologic.

Deși „bunurile sunt lucruri valorificate”, actul valorificator, prin care conștiința cuprinde valoarea în bun, trebuie să țină seama de structura lucrurilor pentru că nu orice structură permite cuprinderea valorii. Lucrurile care pot fi valorificate au o suprafață *expresivă* pentru valorile „care o locuiesc în adâncime”, diferența principală între bunuri și lucruri constând în „adâncimea lor ontologică”, care este altceva decât adâncimea spațială. Bunurile au „adâncime ontologică” pe când lucrurile care nu sunt bunuri sunt *superficiale*. Vianu propune o abordare teoretică și a raporturilor dintre „lucruri”, „bunuri” și „persoane”.

Cele care resping dorința rămân doar *lucruri*, cele care atrag dorința devin *bunuri*, iar cele care obligă la valorificare sunt *persoane*.

„Lucrurile care cer, prin calitățile structurii lor superficiale, prin expresia lor pătrunderea actului valorificator în adâncime, sunt bunuri. Există însă anumite alcătuiuri care ne opun și ele o suprafață rezistență, întocmai ca lucrurile, dar

¹ Ibidem.

care nu ne cer, ci ne *constrâng* să pătrundem în adâncimea lor. Acestea sunt persoanele”.¹

Valorificarea persoanei se face atât prin valorificările noastre cât și prin valorificările persoanei înseși, ea având capacitatea proprie de valorificare, ca și pe cea de a se autovalorifica.

„Suprafața persoanelor este întotdeauna expresivă, nu numai uneori, ca a lucrurilor. Persoanele au totdeauna o adâncime. Ele au totdeauna o valoare sau o nonvaloare”.

Procesul de valorificare presupune, pe lângă *alternanța* actelor conștiinței, și *subalternarea* diverselor acte de dorință „care se pot înlocui între ele”.

Actul economic, de pildă, poate să încerce cuprinderea valorii estetice sau morale, după cum „actul estetic poate să se îndrepte asupra valorii economice sau morale”, cu rezultatul cuprinderii doar a valorilor corelative proprii ce sunt „conexate” și „coadaptate” cu valoarea dominantă. Dacă actul valorificator economic se îndreaptă asupra unui bun estetic, el nu va cuprinde valoarea estetică propriu-zisă a acestuia, ci doar valoarea lui economică „coadaptată” cu cea estetică.

Prin subalternarea actelor de dorință, valorile se pot contamina reciproc: „Există, tot astfel, bunuri morale cuprinse de acte estetice, ca și în așa-numita moralitate estetică („sufletul frumos” al lui Goethe), sau bunuri estetice cuprinse de actul moral, ca atunci când se vorbește despre moralitatea artei”. Există însă și bunuri asupra cărora nu se pot îndrepta unele acte. „Așa, de pildă, o operă de artă poate fi cuprinsă și de actul valorificator economic, nu însă și frumusețea cerului înstelat sau un răsărit de soare”.

Pe de altă parte, dacă un bun este valorificat prin acte deosebite, este necesară o anumită succesiune „O operă de artă poate fi valorificată ca o marfă, dar ca o marfă artistică,

¹ Ibidem, p. 40.

adică numai după ce a fost valorificată ca un bun estetic. (...) Există deci o subalternanță a actelor de valorificare. Dar există și o ordine a acestor subalternanțe”.

Vianu scoate în relief interacțiunea dintre valori, polimorfismul actelor și valorilor, al raportului obiectiv-subiectiv, corespunzător relației bun-valoare-valorificare, pe care le tratează prin prisma convingerilor sale privind unitatea culturii prin solidarizarea într-un sistem axiologic al diverselor tipuri de valori.

IV.4. Caracterele valorii

Axiologul român deosebește următoarele caractere specifice valorilor: *excentricitatea*, *generalitatea*, *gradualitatea* și *semnificația*.

Termenul de *excentricitate* este preferat de Vianu aceluia de *obiectivitate*, care poate fi folosit și pentru a desemna însușirea tuturor obiectelor „de a fi obiecte”.

Prin *excentricitate*, Vianu înțelege „acea însușire a unora din obiectele conștiinței de a fi cuprinse de actele lor corelative sub forma unor structuri exterioare conștiinței însăși”.

Deși produsul conștiinței, valorile au și caracter de „obiect excentric” în momentul în care sunt cuprinse de actul corelativ al unei dorințe.

Spre deosebire de valori, care sunt excentrice față de conștiință, trăirile afective corespunzătoare lor sunt concentrice, „adică însușirea lor de a fi resimțite ca niște stări ale eului”.

Valorile, ca și imaginile și abstracțiunile au relativă autonomie față de conștiință : „Adevărul, binele și frumosul sunt cuprinse, desigur, de actele deziderative ale conștiinței,

dar în momentul în care le cuprinde, conștiința le recunoaște o ființă independentă de a ei”¹.

Excentricitatea valorilor este totuși diferită de cea a conceptelor, căci valorile sunt și solidare cu conștiința pe când conceptele sunt excentrice și izolate față de conștiință având drept consecință că lumea valorilor nu este indiferentă și rece, pe când cea a abstracțiilor este indiferentă și neutră, „adică fără nici o tresărire a dorinței”.

Conexarea și coadaptarea valorii cu abstracțiile (ideile) are drept consecință o rupere a indiferenței și neutralității în „conștiința savantului”.

Abstracțiunile coadaptate cu valorile ca subiecte sau predicate ale judecăților de valoare, cuprinse prin acte de gândire, apar ca obiecte excentrice și izolate față de conștiință: „Acesta este cazul ideii de adevăr, bine sau frumos, pe care se cuvine a le distinge de valorile propriu-zise ale adevărului, binelui sau frumosului, cuprinse ca niște obiecte solidare cu conștiința prin actele dorinței”.

Alt caracter al valorilor este *generalitatea*, înțeleasă ca însușirea de a fi „obiectul posibil al unei multiplicități de dorințe identice, a totalității dorințelor identice”.

Comparând valorile cu imaginile, abstracțiunile și afectele, Vianu constată că valorile și abstracțiunile sunt generale, iar imaginile și afectele sunt individuale. Valorile au atât individualitatea imaginii cât și generalitatea conceptului. Caracterul de generalitate al valorii derivă din actul de aprehensiune al valorilor, căci „o valoare nu este dată decât pentru o dorință, fie ea oricât de individuală, dar în momentul în care o cuprinde, conștiința postulează în valoare obiectul posibil al unei multiplicități de dorințe identice, a totalității dorințelor identice”.

¹ Ibidem, p. 54

Generalitatea conceptelor este graduală, pe când valorile nu au grade de generalitate, ceea ce face ca valorile să nu se poată subordona una alteia după modelul gen-specie din cazul conceptelor. Vianu este adeptul autonomiei valorilor, promovată de neokantieni.

El se vede nevoit să nuanțeze autonomismul axiologic, radical al neokantienilor, vorbind despre *volumul valorilor*, care „exprimă raportul psihologic dintre constituția empirică a conștiinței deziderative și obiectele ei”, cu alte cuvinte frecvența unei valori în conștiința individuală sau a anumitor epoci.

Valorile aparțin unui sistem polar, în cadrul căruia non-valorile sunt paralele și corelative cu ele. Dacă *valorile* sunt obiecte ale dorinței, *nonvalorile* sunt obiecte ale repulsiei.

Ca și în cazul „cuprinderii” valorii de către *dorință*, nici explicarea „cuprinderii” nonvalorii de către *repulsie* nu se desprinde hotărâtor de concepțiile psihologice și subiectiviste, pe care Vianu le combătuse cu vigoare.

Corelația valori-nonvalori va fi acceptată de pe pozițiile și exact în termenii lui Rickert: „Există, în adevăr, răul și urâtul, numai pentru că există un adevăr, un bine și un frumos. O lume fără valori ar fi o lume lipsită de non-valori. Conștiința plătește un preț cumplit pentru că a descoperit valorile”.

Al treilea caracter al valorilor este *gradualitatea*, înțeleasă ca dispunerea valorilor „pe una sau alta din treptele unei ierarhii”.

Vianu apreciază că există valori mai mult sau mai puțin importante, împotriva axiologilor psihologiști, după care intensitatea afectelor determină ierarhia valorilor. Axiologul român apreciază că este deosebire între intensitatea unei dorințe și gradualitatea unei valori, deoarece „intensitatea

este obiectul estimației *cantitative*; gradualitatea este obiectul estimației *calitative*".¹

Valorile pot fi comparate și ierarhizate cu ajutorul criteriului care este „rangul” lor, care apare spontan în conștiință prin chiar actul ce le cuprinde.

Vianu nu explică însă de ce și cum se stabilește în conștiință rangul fiecărei valori. Când există, argumentele sale apar ca sofistice. De pildă, cine cuprinde „valoarea morală o cuprinde, în același timp, ca pe o valoare mai înaltă a spiritului. Cine cuprinde valorile vitale sau economice le cuprinde ca pe niște valori mai puțin înalte”.² În tratarea caracterului gradual al valorii Vianu va recunoaște deschis influența fenomenologiei lui Max Scheler.

Semnificația, ultimul caracter al valorilor analizat de Vianu reprezintă „acel caracter al lor care rezultă din faptul corelației cu un anumit tip de dorință”. Conștiința nu cunoaște, decât ca un obiect al gândirii, valoarea în genere, conceptul valorii. (...) În domeniul abstract omogen al valorii varietatea dorințelor introduce varietatea valorilor și semnificația fiecăreia în parte”.³

Valorile nu sunt produse de actele conștiinței, iar semnificația proprie lor nu se poate lămuri decât prin cuprinderea de actele lor corelative.

Varietatea și multiplicitatea valorilor fiind de ordinul evidenței, problema care se ridică este aceea a posibilității grupării acestora într-un sistem și a caracterului închis sau deschis al acestuia.

Vianu propune și susține pe parcursul scrierilor sale de axiologie, filosofie a culturii sau estetică ideea umanistă, generoasă a unui cadru axiologic stabil și general reunind

¹ Ibidem, p. 74.

² Ibidem, p. 76.

³ Ibidem, p. 77.

diferitele clase de valori (adevărul, binele, frumosul, sacralul etc.) Actele creatoare, ce pot avea o varietate infinită, se pot înfăptui numai în matricea unor clase de valori perene care nu ar fi însă posibile fără permanența conștiinței umane în general și a stabilității bazelor culturii.

IV.5. Sistemul valorilor

Criteriile după care Vianu sistematizează valorile sunt: suportul sau modul conexiunii acestui suport la valoarea respectivă; relația mijloc-scop; categoria integrării; ecoul pe care valorile îl trezesc în conștiință.

Suportul valorilor poate fi real sau personal și material sau spiritual.

În funcție de suportul lor și de raportul de aderență sau de libertate al valorilor la acest suport, ele pot fi: *reale* sau *personale*, *materiale* sau *spirituale*, *aderente* sau *libere*. Sunt reale valorile ce se conexează cu lucrurile (ex. comestibilitatea) și sunt personale cele care se pot conecta numai cu persoanele (ex. calitatea).

Dacă anumite valori personale sunt atribuite persoanelor doar ca „simple organisme biologice materiale”, valorile personale respective sunt și materiale.

Deși unele valori (de exemplu valorile estetice) sunt atribuite unor lucruri, deoarece nu sunt atribuite lucrurilor materiale (natura sau arta), ci acelorași lucruri considerate ca imagini spirituale, valorile respective sunt considerate ca *spirituale*.

Valorile care nu pot fi conectate decât unui singur lucru (valorile estetice) sunt caracterizate ca *adecvate*, pe când valorile ce pot fi conexate cu suporturi diferite (valorile teoretice) sunt considerate *libere*.

În analiza acestor valori, Tudor Vianu surprinde nu doar diferențele, ci și interconexiunile multiple care ne

permit să caracterizăm lumea valorilor ca „o lume de sensuri”.

Urmărind criteriul relației mijloc-scop, Vianu va deosebi *valorile-mijloc* de *valorile-scop*.

Valoarea-mijloc permite realizarea *valorii-scop*. Astfel, valorile economice (valori-mijloc) permit realizarea valorilor politice sau estetice. Cu toate că valorile politice pot fi interpretate și ele ca mijloace pentru alte valori-scopuri precum valorile morale: „Așa, de pildă, valoarea politică poate fi scopul valorii economice, deși aceeași valoare politică nu este decât mijlocul către alte valori-scopuri, cum ar fi valorile morale”.¹

În acest sens, valorile scopuri pot fi *relative* sau *absolute*.

Valorile teoretice, estetice, morale și religioase sunt caracterizate de Vianu ca *valori scopuri absolute* : „Adevărul, frumosul, binele sau sacrul sunt scopuri absolute ale conștiinței deziderative, în timp ce utilitățile, vitalitatea sau puterea politică sunt niște simple mijloace”.²

Dihotomia valori-mijloace și valori-scop este o constantă a gândirii axiologice universale, ca și a celei românești. Gânditori ca Petre Andrei, Lucian Blaga, Mircea Florian, Petru Comarnescu ș.a. în axiologia românească interbelică vor nuanța și îmbogăți abordarea teoretică a acestui raport.

Având în vedere *categoria integrării*, valorile sunt *integrabile*, *neintegrabile* sau *integrative*, „adică, ele pot fi însumate în structuri axiologice mai cuprinzătoare, pot să se refuze lucrării de însumare sau pot lucra ca factori însumatori. Primul caz este, printre altele, acela al valorilor economice. Al doilea este al valorilor estetice. Cel de al treilea este al valorilor religioase”.

¹ Ibidem, p. 83.

² Ibidem, p. 84.

Având două sensuri, *perseverativ* și *amplificator*, dorințele stârnesc un *ecou* în conștiință, care permite axiologului să deosebească alte două categorii de valori: *perseverative* și *amplificative*. „Se pot dori valori care garantează perseverarea subiectului deziderator și altele care-i aduc amplificarea, sporirea forței și conținutului spiritual al conștiinței”. Astfel, valorile economice sau politice sunt perseverative, iar valorile estetice sau teoretice sunt amplificative.

Cuprinderea valorilor perseverative inadecvat, ca acte amplificative, duce la o hipertrofie a acestora, pe când cuprinderea valorilor amplificative, ca valori perseverative determină o atrofie „neîngăduită” a celor amplificative. Hipertrofia sau atrofia valorilor, fapte cruciale ale experienței axiologice, alcătuiesc ecoul în conștiință al unei cuprinderi inadecvate a valorilor în latura ecoului lor”.

Sistemul axiologic construit de Tudor Vianu cuprinde opt clase de valori organizate ierarhic: 1. valoarea economică; 2. valoarea vitală; 3. valoarea juridică; 4. valoarea politică; 5. valoarea teoretică; 6. valoarea estetică; 7. valoarea morală; 8. valoarea religioasă.

Fiecare valoare aparține unui sistem rațional de coordonate căci „dacă prin raționalitatea unei structuri înțelegem posibilitatea reducerii ei la anumiți factori generali, putem spune că orice valoare manifestă o anumită raționalitate”.

Conform acestui sistem rațional valorile prezintă următoarele coordonate:

Valoarea economică este: reală; materială; mijloc; integrabilă; liberă; perseverativă.

Valoarea vitală este: personală; materială; mijloc; integrabilă; liberă; perseverativă.

Valoarea juridică este: reală; spirituală; mijloc; integrabilă; liberă; perseverativă.

Valoarea politică este: personală; spirituală; mijloc; integrabilă; liberă; perseverativă.

Valoarea teoretică este: reală; spirituală; scop; integrabilă; liberă; amplificativă.

Valoarea estetică este: reală și personală; spirituală; scop; neintegrabilă; aderentă; amplificativă.

Valoarea morală este: personală; spirituală; scop; integrabilă; aderentă; amplificativă.

Valoarea religioasă este: personală; spirituală; scop; integrativă; aderentă; amplificativă.

Numai că „înălăuntrul suprafeței raționale a fiecărei valori se ascunde nucleul ei irațional”.

Despre acest „nucleu irațional” al valorii, ce trimite la „lucrul în sine” al lui Kant, Vianu afirmă că nu poate fi descris prin puterile științei, el rămânând doar „un obiect al experienței interne”. În această interpretare se vedește influența fenomenologiei lui Max Scheler (pe care Vianu o preconizează ca soluție la agnosticismul filosofiei kantiene), dar și o înțelegere profundă a raporturilor rațional-irațional, general-particular, real-ireal, obiectiv-subiectiv, relativ-absolut care concură la configurarea universului complex și contradictoriu al valorilor.

Pe o altă direcție decât cea analizată în această lucrare, în operele unor filosofi ca Lucian Blaga, Emil Cioran, Nae Ionescu, Constantin Noica ș. a., filosofia românească interbelică va sonda universul valorilor tocmai pe latura iraționalității lor, punând în valoare valențele metafizicii care, nedisprețuind nici pe departe logica și cunoașterea rațională, științifică, trebuie pentru completitudinea sa să abordeze și partea de realitate ce scapă legiților logice și explicației de tip raționalist, într-o manieră specifică.

În acest sens, „îmblânzirea iraționalului”, raționalizarea lui, dusă până la negare de către o serie de filosofi, ilustrează o abordare în ultimă instanță, neștiințifică a existenței

subiective. Tudor Vianu va scrie, în acest sens: „Nu este însă adevărat că toate acțiunile sociale sunt acțiuni logice, cu alte cuvinte că toate pornesc de la reprezentarea clară a unui scop și că sunt determinate numai de conștiința mijloacelor care trebuie să ne apropie de acel scop. O mare parte din acțiunile noastre *nu sunt logice, ci nelogice*”.¹

Problema ireductibilității tipurilor de valori, a faptului că nu se pot deriva „logicește” și nici „istoricește” unele din altele este tranșată de Tudor Vianu în spiritul concepției kantiene și neokantiene, după care autonomia valorilor este de nediscutat.

Cu toate acestea, conform unor teorii ce se dezvoltă în epocă, Vianu acceptă și propune o ierarhie a valorilor după opt principii „raționale”, numite astfel deoarece se sustrag explicației „științei axiologice”, silită doar la simpla formulare a acestora. Aceste principii sunt:

1. Valorile personale sunt superioare valorilor reale.
2. Valorile spirituale sunt superioare celor materiale.
3. Valorile aderente sunt superioare celor libere.
4. Valorile scopuri sunt superioare valorilor mijloace.
5. Valorile amplificative sunt superioare celor perseverative.
6. Valorile integrabile sunt superioare celor neintegrabile.
7. Valorile integrative sunt superioare celor integrabile.
8. O valoare este superioară față de alta cu atâtea trepte câte temeuri de superioritate posedă în structura ei și după cum temeiul superiorității ei aparține unei calități mai înalte conform ordinii stabilite mai sus (personalitate, spiritualitate, aderență, scop, amplificare, integrabilitate, integrativitate). ”

Ierarhia rezultată în urma analizei tipurilor de valori este valabilă între diverse tipuri generale, nu și între valorile

¹ Tudor Vianu, vol. 8, Ed. Minerva, 1979, p. 432.

aparținând aceluiași tip. Acest lucru este determinat de faptul că ierarhia se referă numai la „învelișul rațional” al valorilor, nu și la „irațional”, care iese în evidență din ce în ce mai pregnant cu cât ne referim la valori „mai particulare”.

Combătând teoria lui H. Rickert, adept al unui sistem deschis al valorilor, Tudor Vianu pledează pentru un sistem închis, în sensul că cele opt categorii generale au rămas „statornice” de-a lungul istoriei. Sistemul valorilor este conceput însă și ca *deschis*, în sensul în care fiecare clasă generală de valori s-a îmbogățit neconținut în conținut.

Această îmbogățire continuă a fiecărei clase de valori este pentru gânditorul român o sursă a optimismului axiologic și cultural-istoric în general.

Cu toate că valorile au caracter general, datorită valorificărilor reciproce ale persoanelor, apar conflictele la nivelul societății, căci „dominați de punctul de vedere al unei valori mai viu râvnită și mai des cuprinsă de fiecare din aceștia, ierarhia obiectivă a valorilor se tulbură pentru ei și preferința lor alege și afirmă valorile într-o ordine care nu coincide cu a semenilor stăpâniți de punctul de vedere al unei valori deosebite. Societatea omenească reprezintă o vastă rețea de sfere personale încrucișate”.

Încercarea de a pune la baza conflictelor sociale „încrucișarea sferelor axiologice”, idee interesantă și până la un punct corectă, nu este însă de natură să explice mecanismele declanșării întreținerii și rezolvării conflictelor între oameni în viața socială”.

Există, desigur, o interacțiune complexă între economic, social, politic, cultural etc. pe de o parte, și sistemul de valori existent la un moment dat într-o societate. Este însă exagerat a prezenta conflictele sociale exclusiv drept conflicte valorice căci majoritatea conflictelor grave ce se nasc într-o societate sunt în primul rând de interese, chiar dacă de multe ori sunt prezentate drept conflicte valorice.

Confruntarea tezei lui Vianu cu argumentele științei politicii, sociologiei, economiei etc. scoate în evidență unilateritatea concepției gânditorului român în această privință.

Desigur, Tudor Vianu, consecvent concepției sale umaniste, preceptelor „activismului cultural” pe care l-a fundamentat și prin opera sa, este adeptul resolidarizării valorilor, pe tărâm cultural, ca sursă a asanării conflictelor în plan social.

„Nu mi se pare apoi drept a spune că o valoare oarecare trebuie apărată împotriva altor valori, menite a fi respinse sau anulate în favoarea celei dintâi. Orice valoare trebuie mai cu seamă apărată împotriva nonvalorii cu care se leagă în interiorul aceleiași sfere. Adevărul nu trebuie apărat împotriva esteticului sau moralului, ci împotriva neadevărului; după cum esteticul și moralul urmează să fie apărate și câștigate împotriva urâtului și răului”.

În accepția lui Vianu, „știința axiologiei” ar putea înlătura sursele multor conflicte între oameni. „În serviciul acestui scop, știința axiologiei, stabilind generalitatea valorilor, granițele care separă structurile lor autonome, natura actelor care le pot cuprinde și ordinea obiectivă a ierarhiei lor, poate aduce mari servicii oamenilor și societăților”. Aceste cuvinte care încheie *Introducere în teoria valorilor* subliniază un crez al omului de cultură umanist care a fost Tudor Vianu. Raționalismul și optimismul subordonate atitudinii consecvent umaniste întruchipează concepția activistă, pentru care creația valorică, materializată în opere, este cea chemată să dea *unitate de stil culturii*.

Teoria despre valori a lui Vianu are darul de a oferi cheia pentru vasta sa operă teoretică.

Filosofia valorii, filosofia culturii și estetica lui Tudor Vianu vor sublinia maturitatea culturii și filosofiei românești, devenită capabilă să formuleze întrebări și să găsească răspunsuri în consonanță cu liniile de forță ale gândirii europene și universale contemporane ei.

Capitolul V METAFIZICA VALORILOR ÎN OPERA LUI LUCIAN BLAGA

V.1. Preliminarii

Creația literar-artistică și filosofică a lui Lucian Blaga (1895-1961) începe încă din anii de liceu. El va da dovadă din primele sale scrieri de o tendință sistemică remarcabilă, căci, așa cum s-a subliniat, „alături de C. Rădulescu-Motru, Lucian Blaga a fost filosoful sistemului”.

În creația sa, Blaga a dorit să reunească sub semnul aceleiași potențe creatoare cuprinderea cu profunzime, originalul cu tradiția, claritatea și rigoarea științifică cu poeticul și metaforicul, evaluarea critică cu asimilarea „organică”, relevanța științifică cu misterul jocului de lumini și umbre.

Formarea sa intelectuală, cu experiențe ce-și vor pune definitiv pecetea asupra gândirii de maturitate, relevă multiple eforturi de disciplinare scientiștă și metafizică, dinspre tradițiile de răsunset ale acestora, a unui spirit nativ tumultos, înclinat spre metaforic, aforistic și artistic original.

În studiile sale, Lucian Blaga va trece succesiv prin școala primară de la Sebeș, Liceul *Andrei Șaguna* din Brașov, de când datează și primele contacte cu filosofia, atât în lectură, prin filosofia lui Vasile Conta, cât și în creație, printr-o serie de „încercări” sub influența lecturilor din Bergson, Schopenhauer sau Goethe. Urmează Seminarul

teologic din Sibiu, unde va avea ocazia să-și lărgască și adâncească orizontul cultural și filosofic, aprofundând dogmatica creștină, dar mai ales filosofia clasică germană sau filosofia Orientului, în special cea indiană. El va mărturisi mai târziu: „Metafizica devenea tot mai mult viciul meu fără leac, demonică patimă. Dincolo de orice rezerve kantiene începeam să-mi alcătuiesc noi criterii de apreciere a creațiilor metafizice în calitatea lor de creații ca atare și intram în robia lor cu un sentiment de sacră beție”.¹

Lucian Blaga vedea în declanșarea Primului Război Mondial și apoi în intrarea României în război, pe lângă oroarea și suferințele unor astfel de cataclisme sociale, ocazia uriașă a unei „supreme împliniri”, unirea Transilvaniei cu România pe care o dorea cu ardoare.

La Viena, unde urmează cursurile Universității, Blaga își va lărgi în continuare orizontul filosofic și cultural. Pe lângă studiul filosofiei se apleacă asupra literaturii germane și ruse, ca și spre înțelegerea celor mai noi tendințe în creația literar-artistică europeană a epocii, cum ar fi expresionismul.

Puțin înainte de încheierea Primului Război Mondial, își va susține la Universitatea din Viena teza de doctorat cu titlul *Kultur und Erkenntnis* (*Cultură și cunoștință*).

Debutul editorial, petrecut în 1919 cu *Poemele luminii* și volumul de cugetări *Pietre pentru templul meu*, va fi primit cu elogii.

Poemele luminii cu faimoasa „ars poetică”, reprezentată de primul poem, prefigurează o teorie despre „mister” sub semnul căreia va sta întreaga sa creație ulterioară. În versuri precum: „Eu nu distrug corola de minuni a lumii / și nu ucid / cu mintea tainele ce le întâlnesc / în calea mea / în flori, în ochi, pe buze ori morminte. / Lumina altora / sugrumă vraja nepătrunsului ascuns / în adâncimi de întuneric / dar eu, /

¹ Lucian Blaga, *Hronicul și cântecul vârstelor*, Ed. Tineretului, 1965, p. 136.

eu cu lumina mea sporesc a lumii taină / și-ntocmai cum cu razele ei albe luna / nu micșorează, ci tulburătoare / mărește și mai tare taina nopții / așa îmbogățesc și eu întunecata zare / cu largi fiori de sfânt mister / și tot ce-i ne-nțeles / se schimbă-n ne-nțelesuri și mai mari / sub ochii mei“, sau în aforisme ca : „după ce descoperim că viața n-are nici un înțeles, nu ne rămâne altceva de făcut decât să-i dăm un înțeles”,¹ Lucian Blaga integrează studiului filosofic *sensul existenței*, pe care îl concepe ca introdus de către om, existența fiind, după el, antifinalistă prin excelență.

Se prefigurează, de asemenea, o poziție gnoseologică diferită de cea logică : „logica suferă de un mare viciu: ea crede că însăși realitatea e de natură logică. Dacă întâlnește ceva ce nu se poate înțelege în chip logic ea va susține că acest ceva nu există, ci e numai aparență”.

Încă de acum se articulează semnificațiile *inconștientului* în cunoaștere și, prin sublinierea rolului *misterului*, se anunță ideea Marelui Anonim. „Veacuri de-a rândul filosofii au sperat că vor putea odată să pătrundă secretele lumii. Astăzi filosofia n-o mai crede și ei se plâng de neputința lor. Eu însă mă bucur că nu știu și nu pot să proiectez în misterul lumii un înțeles, un rost și valori care izvorăsc din cele mai intime necesități ale vieții și duhului meu”.²

Aceste texte sunt semnificative pentru ceea ce avea să scrie mai târziu gânditorul în atât de controversatele *Trilogii*, mai ales în *Trilogia cunoașterii*.

Atitudinea antifinalistă și un agnosticism ce trebuie totuși separat de agnosticismul clasic, chiar izul anti-metafizic vin dintr-o mare iubire de metafizică, dintr-o adâncă, sublimă și neostoită dorință de a da soluții la ceea ce

¹ Lucian Blaga, *Pietre pentru templul meu în Zări și etape*, Editura pentru Literatură, 1968, p. 11.

² Ibidem.

nu se reușise până atunci, în ciuda „promisiunilor” diverselor „sisteme”. Mai vin, în ultimă instanță, și dintr-o mare deziluzie, un scepticism ce îl încearcă pe gânditorul care, întârziind printre sisteme filosofice, trebuie să recunoască relativitatea și falsitatea soluțiilor oferite de acestea, tocmai când el era mai însetat de absolut și adevăr. „Metafizica, cu izbânzile ei totdeauna vremelnice, posedă într-o neasemănat mai largă măsură decât știința, contactul, și înviorător și tragic, cu destinul creator al omului. În aceasta vom căuta de altfel și ultima ei justificare”.¹

Blaga încearcă un refugiu într-o lume a metafizicii. Filosoful este însă contrariat de soluțiile ei și atunci el însuși trece la elaborarea unui „sistem metafizic” vast și original, de fapt la o reconstrucție ce se va dovedi unică pentru întreaga filosofie românească.

Filosoful subliniază falsitatea problemei adevărului absolut în cunoaștere, aceasta nefiind însă pentru el un motiv de scepticism, ci de calmă și lucidă împăcare cu realitatea, de deschidere a posibilității de a trece la propria construcție metafizică : „Orice filosof se simte dator față de propria sa conștiință să-și ia singur în stăpânire imperiul, adică să-l reîntemeieze”.²

Filosoful nu mai este interesat, în primul rând, de adevăr, ci de *originalitate*. Și fiindcă, adevărul este identificat cu adevărul absolut, acesta nefiind, într-adevăr, decât o iluzie a filosofiei, Blaga poate să strige cu Nietzsche: „Dumnezeu a murit” și să continue, precum un cunoscut erou dostoevskian, „dacă Dumnezeu nu există, totul e permis”, inclusiv crearea lui Dumnezeu sau reînvierea lui. Deci originalitatea

¹ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943, p. 325.

² Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, I, Lito, Schidkrant, Cluj, 1947, p. 88.

are tărâm imens de manifestare și în filosofie. „O viziune metafizică nu va fi niciodată confirmată în sens *pozitiv* prin experiență. Ea poate fi numai respinsă de aceasta, dar nu întărită. (...) O verificare pozitivă din partea experienței nu poate să nădăjduiască nici o viziune metafizică, altfel s-ar arăta, prin aceasta chiar, că viziunea nu e de natură metafizică”.¹

Este înțelegerea în variantă proprie a eliberării filosofului de „idolii” ce-i îngrădesc, într-un fel sau altul, creația, îi alterează originalitatea.

Blaga s-a vrut, ca și Nietzsche, un reformator în filosofie. Pentru că numeroasele exegeze asupra operei gânditorului, încă de la apariția lucrărilor sale și până astăzi, au scos în evidență multiple similitudini cu o serie de orientări contemporane sau mai vechi, înrâuriri asupra creației blagiene atât din patrimoniul gândirii universale cât și a celei naționale, vom sublinia doar că printre cei care au luat act, într-un fel sau altul, se numără mari personalități ale culturii noastre: Nicolae Iorga, D. D. Roșca. I. Brucăr, Mircea Florian, Tudor Vianu, Eugeniu Speranția, P.P. Negulescu, N. Bagdasar, George Călinescu, Al. Posescu, Vasile Băncilă, Basil Munteanu, Constantin Noica. Mai aproape, reținem cercetările sembrate de: Al. Tănase, Dumitru Micu, Al. Boboc, Gh. Al. Cazan, Gh. Vlăduțescu, I. M. Popescu ș. a. O lucrare voluminoasă a consacrat acestei probleme Dumitru Vatamaniuc.

Opera filosofică principală a lui Blaga cuprinde: *Pietre pentru templul meu*, 1919; *Cultură și cunoștiință*, 1922; *Filosofia stilului*, 1924; *Fefeale unui veac*, 1925; *Fenomenul original*, 1925; *Ferestre colorate. Însemnări și fragmente*, 1926; *Daimonion*, 1930; *Trilogia cunoașterii (Eonul dogmatic*, 1931; *Cunoașterea luciferică*, 1933; *Cenzura transcendentă*, 1934); *Trilogia culturii (Orizont și*

¹ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 319-320.

stil, 1936; *Spațiul mioritic*, 1936; *Geneza metaforei și sensul culturii*, 1937); *Trilogia valorilor (Știință și creație*, 1942; *Gândire magică și religie*, 1. *Despre gândirea magică*, 1941; 2. *Religie și spirit*, 1942; *Artă și valoare*, 1939); *Discobolul*, 1945; *Despre conștiința filosofică*, 1947; *Aspecte antropologice*, 1948; *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (postum), 1969; *Ființa istorică* (postum), 1977 ș.a.

V.2. Metoda „antinomiei transfigurate”

Oricine se apleacă asupra operei lui Blaga trebuie să recunoască factura romantică a spiritului său, ca și metaforismul, uneori hipertrofiat, ce i-au permis să devină un atât de mare poet și își vor lăsa o amprentă deosebită asupra construcției sale filosofice, în chiar elaborarea conceptelor nodale din care se va articula sistemul.

Lucian Blaga, sub vădita influență a marilor gânditori ai filosofiei universale, în special a lui Kant, a avut grijă să-și individualizeze în primul rând metoda. Dacă „titanul din Königsberg” își elaborase și numise metoda „transcendentală”, gânditorul român, sub influența gândirii neoromantice, își va numi metoda „dogmatică” sau „metoda antinomiei transfigurate”, îndreptată împotriva formalismului exacerbat la care ajunsese logica, ce împingea gândirea la speculații aride și ineficiente.

Metoda antinomiei transfigurate, inspirată și de teoria cuantelor, este menită, după Blaga, să surprindă polaritatea și contrarietatea în unitate a lucrului. Ea constă din două procedee distincte ce se presupun. Mai întâi, filosoful stabilește, o „antinomie” în lucruri și apoi „transfigurează” această antinomie.

„Transfigurarea se face prin scindarea unor concepte solidare”.¹ Stabilirea antinomiei și transfigurarea acesteia se completează reciproc, alcătuind un întreg. Această sinteză numită „antinomie transfigurată” reprezintă „un fel de raport bivalent cu concretul. Elementele sunt afirmate de concret, îmbinarea lor este negată de concret”.²

Se stabilește astfel o antinomie față de concret și față de formalismul logic, dar în concordanță cu concretul gândit și legile logice. În acest fel, Blaga subliniază încă odată că neagă numai formalismul în logică, nu și logica.

Metoda sa, dincolo de o serie de accente antilogice, este dialectică. Ea are corespondențe în operația de abstractizare, prin care în știință se realizează idealizarea, iar în logică elaborarea conceptelor, căci și în acestea avem de-a face cu asimilarea, aproximarea, simplificarea și schematizarea, proprii metodei propuse de Blaga. „Cunoașterea înțelegătoare, prin modul în care se constituie, nu dispune de o completă și ireproșabilă justificare logică. Cunoașterea și intelectul țin să se comporte potrivit principiilor logice, numai după ce s-au constituit în elementele lor conceptuale și în modul lor de a organiza concretul”.³

Axiologul nu respinge conceptele ca atare, căci în sistemul său crearea de noi concepte este unul din elementele de rezistență ale originalității. Viziunea axiologică este prezentă în întreaga operă filosofică a lui Lucian Blaga, căci gânditorul, făcând deosebirea dintre știință și metafizică, accentuează în primul rând pe latura axiologică a metafizicii față de obiectivitatea științei: „Deosebirea dintre metafizică și știință nu ține de dimensiunile ariei tăiate într-un obiect. Deosebirea e un mod de articulație interioară a construcțiilor.

¹ Ibidem, p. 259.

² Ibidem, p. 57-58.

³ Ibidem, p. 156.

O viziune sau idee metafizică, fie că se referă la o parte, fie că se referă la întregul existențial, posedă totdeauna prin natura și implicațiile sale un *sens*, care angajează într-un anume fel, toată reacțiunea spirituală a omului față de existență și deci față de propria existență”.¹

V.3. Viziunea gnoseologică și axiologia

Pentru a descifra coordonatele axiologiei lui Blaga este necesară înțelegerea concepției sale despre cunoaștere.

Conceptul central al filosofiei lui Blaga îl constituie „Marele Anonim”. El considera că orice sistem filosofic trebuie să aibă o idee sau un nucleu de idei centrale de la care să plece întreaga construcție metafizică. „Postulatul central se constituie, fie printr-o singură teză, fie printr-un corp întreg, mai amplu sau mai redus, de teze. Grijă capitală a gânditorului este apoi aceea de a nu ajunge în cadrul sistemului sau a viziunii în situația de a-și contrazice postulatul”.²

Filosoful român are în vedere marile „modele”, sisteme filosofice începând cu cele antice și terminând cu cele contemporane lui. „De câte ori ne găsim în fața unei filosofii oarecare, una dintre cele dintâi întrebări, ce urmează să ni le punem, este aceasta: Unde cade în cadrul ei „accentul transcendental”? Locul accentului transcendental într-o filosofie este hotărâtor pentru fizionomia și structura acestei filosofii. Și în acest loc trebuie căutat punctul de majoră sau minoră rezistență a ei”.³

Postulatul „Marelui Anonim” a fost atacat de numeroși exegeți ai operei lui Blaga, aproape toți văzând în acesta

¹ Ibidem, p. 321.

² Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, I, p. 88.

³ Ibidem, p. 62.

influența idealismului, iraționalismului și religiei, chiar dacă la începutul *Trilogiei cunoașterii*, Blaga se dezice de orice legătură cu religia și neagă orice influență a acesteia asupra creației sale filosofice: „Căutarea unui acord de natură sistematică între filosofie și teologie a fost pentru mulți gânditori, și nu dintre cei mai neînsemnați, o problemă. Pe noi aceste limanuri cu sirene răgușite nu ne pot ispiti în nici un fel. Nu putem crede că rezultatele obținute în cele două domenii *învrăjbite* ar fi atât de stabile, încât ținta nobilă de a le împăca să merite atâta repetată trudă”.¹

Deși s-a numărat printre colaboratorii cei mai publicați ai revistei *Gândirea*, Lucian Blaga s-a dezis de „ortodoxismul” promovat de Nichifor Crainic, „Marele Anonim” fiind înzestrat de Blaga cu o serie de atribute ce contraziceau „dogmatica”, ceea ce a și făcut ca filosofia lui să fie atacată ca „filosofie păgână”.

Privitor la influențele asupra filosofiei sale, nu se poate face abstracție de tradițiile mitologiei populare românești, ca și de tradițiile mitice universale, indiene, chinezești, grecești sau germanice. „Dar oricum se va dezvălui și orice ar determina, Marele Anonim apare, totuși, ca mit metafizic și poetic, iar nu religios. La aceasta va fi contribuit odată cu proiectarea Marelui Anonim ca „locul geometric” al metafizicii, absorția duhului eresului popular”.²

Pentru Blaga, cunoașterea este de două tipuri care se presupun. Ambele fac uz de concepte. „*Cunoașterea tip I* și *cunoașterea tip II* întrebuițează, cel puțin la început, același material conceptual. Ele se deosebesc însă prin modul de întrebuițare a materialului. Cele două tipuri de cunoaștere

¹ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 7.

² Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, Ed. Minerva, București, 1982, p. 208.

se mișcă deopotrivă pe cele două planuri, al intuiției și al conceptului”.¹

Celor două tipuri de cunoaștere le corespund două tipuri de intelect, „*intelectul ecstatic*” și „*intelectul enstatic*”. Ele sunt generate de faptul că obiectul, misterul, „se despică” în două laturi: o latură „fanică”, corespunde părții ce se arată din obiect, și o latură „criptică”, corespunzătoare părții ce se ascunde cunoașterii. Cunoașterea de tipul I este numită de Blaga „cunoaștere paradisiacă” sau „plus-cunoaștere”, iar cunoașterea de tipul II, „cunoaștere luciferică” sau „minus-cunoaștere”. Cunoașterea paradisiacă este posibilă prin intelectul enstatic și se „atașează” de obiect, pe când cunoașterea luciferică este posibilă prin intelectul ecstatic și se „detașează” de obiect.

Obiectul cunoașterii paradisiace este *realul dat*, iar obiectul cunoașterii luciferice este o *construcție ideală* obținută prin abstractizarea realului. De aceea tipul I de cunoaștere este independent, iar tipul II este dependent de primul. „Cunoașterea tip II începe prin aceea că nu mai socotește obiectul ei drept „obiect”, ci numai ca simptom al obiectului. Prin acest act obiectul cunoașterii suferă o despicare în două, într-o parte care se arată, și într-o parte care se ascunde”.²

Teoria respectivă este numită de Blaga „*teoria cunoașterii înțelegătoare*”. Ca și la Kant, sensibilitatea, ca primă instanță a cunoașterii, deși nu este nominalizată astfel de Blaga, își păstrează funcțiile și în „*Teoria cunoașterii înțelegătoare*”. Spre deosebire însă de Kant, pentru care există încă două instanțe (trepte) ale cunoașterii, intelectul și rațiunea, la Blaga, rolul rațiunii este preluat de intelectul ecstatic ce are ca rezultat al aplicării sale la datele concretului *cunoașterea luciferică*.

¹ Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946, p. 196.

² Ibidem, p. 197.

Correspondentul „lucrului în sine” din concepția kantiană poate fi considerat, la Blaga, „Misterul”.

Orice mister are o latură fanică și alta criptică. Prin cunoașterea luciferică se aplică intelectul ecstatic asupra misterului „despicat” și anume asupra laturii sale cryptice. Aici intervine însă limita de netrecut a necunoscutului.

Prin „*Censura transcendentă*”, Marele Anonim interpune un zid între năzuința umană de cunoaștere și *mister*. „*Censura transcendentă*” definește statutul gnoseologic al misterului, ca formă de apărare a Marelui Anonim prin care nu se lasă cunoscut. Cunoașterea absolut obiectivă nu este privită ca un proces de cumulare progresivă a unor adevăruri relative, ci pur și simplu ca o primejdie pentru echilibrul și intenționalitatea existențială – primejdie de care Marele Anonim se separă printr-o amplă desfășurare a censurii transcendente motivată în diferite grade”.¹

Există o triplă motivație a censurii transcendente, consideră Blaga: o motivație minimală, una medie și alta maximală.

Motivația minimală este justificată de filosof prin aceea că statutul omului este de ființă creatoare. Refuzând omului adevărul absolut, Marele Anonim îi asigură acestuia un destin creator.

„Dacă am fi într-o secție a adevărului absolut ar încremeni în noi orice tensiune spre altceva, ni s-ar tăia orice dinamică și în vinele noastre ar îngheța, ne mai găsindu-și justificarea, orice efort, ne-am preface în cristale văzătoare și mobile”.¹

Motivarea *medie* se referă la relația cognitivă subiect-obiect și vizează păstrarea statutului autonom al obiectului,

¹ Alexandru Tănase, *Lucian Blaga – filosoful poet, poetul filosof*, Ed. Cartea Românească, 1977, p. 55.

¹ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 376-377.

căci o cunoaștere absolută ar pune în pericol însăși existența obiectului, cu posibilitatea creării acestuia de către subiect, subiectul însuși emancipându-se de statutul de ființă creată.

Motivația *maximală* justifică *censura* prin necesitatea acesteia chiar pentru Marele Anonim, căci o cunoaștere absolută „ar reprezenta o primejdie pentru Marele Anonim însuși, care ar putea fi scăzut în potența sa, și în parte zădărnicit în intențiile sale de o asemenea cunoaștere individuală. Orice eventuală cunoaștere absolută, propusă unui subiect periferial al existenței, ar însemna un pericol de descentralizare a existenței”.¹

V.4. „Frânele transcendente” și „matricea stilistică”

Cunoașterea umană, chiar limitată de censura transcendentă, de voința Marelui Anonim, are drept scop instituirea de valori spirituale, căci: „conștiința umană trăiește într-un climat de valori spirituale. Filosofia s-a străduit aproape întotdeauna să elucideze substratul și natura acestor valori”.²

Blaga concepe omul într-un perpetuu efort creator. Cunoașterea absolută, pe care nu o realizează omul, dar spre care aspiră permanent, e menită să întrețină cadrul spiritual stimulator creației de valori, să facă viața umană suportabilă prin tensionare. Imaginea lui Blaga despre creația de valori se află sub vădita influență a „morfologiei culturii” a lui Spengler, „creațiile” umane ca autentice valori aparținând doar culturii, opusă civilizației, (privită ca un factor negativ al evoluției și devenirii omului ca ființă sub semnul destinului creator).

¹ Ibidem, p. 373.

² Ibidem, p. 684.

Marele Anonim realizează *censura transcendentă* prin intermediul „frânelor transcendente”. Din perspectivă culturală și axiologică acestea sunt tocmai „cadrele orizontice” ale „inconștientului”, factori care stau, după Blaga, la temelia *stilului*. „Așadar toți acești factori, agenți, potențe, determinate, sau cum voim să-i numim: 1. orizontul spațial și orizontul temporal al inconștientului, 2. accentul axiologic, 3. atitudinea anabasică și catabasică (sau neutră), 4. năzuința formativă se grupează, alcătuind diverse constelații”.¹

Concepția lui Blaga despre „inconștient” în creația cultural-valorică se deosebește de accepțiunea dată acestuia de către psihanaliză, inconștientul neavând în primul rând o încărcătură psihologică, ci una metafizică, derivând din ceea ce se spunea despre Mister și Marele Anonim. „Atitudinea, ce o luăm față de ideea inconștientului, atârnă în mare parte de orientările noastre metafizice. Ideea inconștientului reprezintă un comentariu posibil în marginea unor fapte de empirism psihologic, care prin ele însele ar îngădui însă și comentariul mai simplist că sunt fapte fără sens. *Aventura metafizică în care suntem angajați*, ne face însă să optăm pentru construc-tivismul perspectivă al psihologiei și al noologiei abisale ale cărei temeuri dorim să le stabilim”.²

Gânditorul susține că „noologia abisală se referă la structurile spiritului inconștient (*noos, nous*) căci alături de un „suflet” inconștient, noi admitem și existența unui „spirit” inconștient”.³

Dacă psihanaliza explică raportul dintre conștient și inconștient prin teoria sublimării, Blaga îl explică prin „teoria

¹ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 105.

² Ibidem, p. 30.

³ Ibidem, p. 13.

personanței, grație căreia anume conținuturi inconștiente apar în conștiință, scăzute ca un ecou, dar nedeghizate”.¹

Ca și la Kant, atât metoda cât și teoria propuse de filosoful român sunt de natură gnoseologică, implicând permanent axiologicul.

Tot din perspectivă gnoseologică va explica Blaga atât cultura, ca act creator de valori, cât și domeniul valorilor.

Descifrăm în concepția sa despre „*inconștient*” coordonatele după care a fost creat Misterul, Marele Anonim, iar în fenomenul personanței, al raportului inconștientului cu conștientul, raporturile dintre „*fanic*” și „*criptic*” și transfigurarea empiricului de către *intelectul ecstatic* în construcție mentală, idealizată, cu rol și în „*despicarea*” misterului în cele două laturi, fanică și criptică.

Motivația medie a censurii transcendente, prin care subiectului i se refuză cunoașterea absolută tocmai pentru a salva autonomia obiectului și a asigura tensiunea creatoare permanentă a subiectului, o regăsim pregnant exprimată și în teoria culturii a lui Blaga.

Creația de valori culturale este supusă legilor „*personanței*”, raportului inconștient-conștient pe care gânditorul român doar îl postulează și ale cărui legi nu le numește. Se pare că pentru om, cu o cunoaștere permanent censurată, a ști că acestea există și îl subjugă, este suficient pentru a nu trece dincolo de zidul ridicat în fața cunoașterii sale de către Marele Anonim.

„*Frânele transcendente*” alcătuiesc împreună fenomenul „*stilului*”. Acestea au, în concepția lui Blaga, dincolo de influențele pozitive de înrâurire asupra creației umane, un profund caracter limitativ atât al cunoașterii cât și al creației. De altfel, de foarte multe ori creația umană este subsumată cunoașterii, ea devenind o creație prin cunoaștere, dar

¹ Ibidem, p. 32.

aceasta numai pentru că astfel se poate încadra creația umană sistemului metafizic, Blaga având permanent grijă să nu contrazică „accentul transcendent”, „punctul arhimedic” al sistemului său.

Pe această linie, orizontul spațial și temporal sunt concepute în unitate funcțională, după modelul kantian al intuițiilor pure ale sensibilității, dar, sub influența morfologiei culturii a lui Spengler sau Leo Frobenius și sub aceea a antropologiei structurale a lui Claude Lévy Bruhl, ele sunt subordonate inconștientului. „Ipoteza, la care vom recurge pentru a lămuri anume fenomene stilistice, este că inconștientul uman atribuie spațiului și timpului structuri și forme foarte determinate în asemănare cu indeterminația și plasticitatea capricioasă, care caracterizează spațiul și timpul pe planul sesibilității conștiente”.¹

Deși concepute ca aparținând inconștientului, orizonturile *spațial și temporal* apar în conștiință mulțumită „personajei”. Existența umană în general, deci și creația culturală, este subsumată de Blaga orizonturilor spațial și temporal. Diverselor culturi analizate le corespund ca orizonturi spațiale: infinitul, spațiul boltă, planul, spațiul mioritic, spațiul alveolar-succesiv etc., iar ca orizonturi temporale: timpul-havuz, timpul-cascadă, timpul-fluviu. Celelalte categorii stilistice, și ele inconștiente, dar revelate în conștiință datorită personajei sunt: accentul axiologic (afirmativ, negativ); atitudinea anabazică, catabazică sau neutră; năzuința formativă (*nisus formativus*) – individuală, tihială.

Descrierea culturilor hamită, egipteană, indiană, chineză, apuseană, rusească, românească etc. prin aceste categorii se subsumează *metodei morfologice*, dar vor permite

¹ Ibidem.

filosofului o serie de analize pătrunzătoare ale culturilor respective și o abordare absolut originală a culturii poporului român.

Categoriile menționate alcătuiesc împreună ceea ce Blaga numește „*Matricea stilistică*”: „Structura stilistică a creațiilor unui individ sau ale unei colectivități, poartă pecetea unui asemenea complex inconștient. Propunem pentru denumirea unui astfel de complex termenul de „matrice stilistică”.¹

Ea este definită ca „un mănunchi de categorii, care se imprimă, din inconștient, tuturor creațiilor umane și chiar și vieții, întrucât ea poate fi modelată prin spirit. Matricea stilistică, în calitatea ei categorială se întipărește, cu efecte modelatoare, operelor de artă, concepțiilor metafizice, doctrinelor și viziunilor științifice, concepțiilor etice și sociale”.²

Stilul este ca „Mănunchiul de stigmat și de motive, pe jumătate tănuite, pe jumătate revelate, este coeficientul, prin care un produs al spiritului uman își dobândește demnitatea supremă, *la care poate aspira*. Un produs al spiritului uman își devine sieși îndestulător, înainte de orice, prin „stil”.³

Deși și-a intitulat una dintre trilogii „a valorilor”, cuprinzând trei ample lucrări: *Știință și creație; Gândirea magică și religie* (I. *Despre gândirea magică; II. Religie și spirit*); *Artă și valoare*, viziunea lui Blaga este numai în mică măsură subsumată problemelor de ontologie a valorilor, ea fiind ca și în celelalte lucrări tributară gnoseologiei. Blaga nu explică propriu-zis ce este valoarea, ci doar cum este, cum apare valoarea. Aceasta se înscrie în spiritul sistemului său care

¹ Ibidem, p. 106.

² Ibidem, p. 109.

³ Ibidem, p. 3.

pleacă de la un postulat și se oprește întotdeauna cu explicațiile în fața revelării misterului.

V.5. Ontologia valorii

Trilogia valorilor are totuși drept corolar un ultim capitol despre „metafizica valorilor” (ontologia valorilor): „O concepție metafizică despre misterul cosmic, despre existență, despre lume și viață, își merită cu adevărat numele, numai când poate să legitimeze într-un fel și lumea valorilor. Aspirațiile noastre se îndreaptă în fond, după cum am spus-o adesea spre închegarea crescândă a unei concepții metafizice”.¹

În teoria despre valori putem urmări cum Blaga aplică, punct cu punct, principiile expuse în *Trilogia cunoașterii* și *Trilogia culturii*.

În foarte succintele referiri la istoria axiologiei, se subliniază, conform metodei „antinomiei transfigurate”, cum viziunea despre valori se „despică” în două extreme. „Tendința de a atribui valorilor spirituale un fel de a exista analog aceluia pe care Platon îl atribuia ideilor, reprezintă o extremă. Cealaltă extremă e reprezentată de gânditorii care psihologizează valorile, prefăcându-le în simple expresii ale unor stări subiective ale omului”.²

Filosoful surprinde elemente reale ale istoriei axiologiei, pe care le va simplifica, nu doar din considerente pur metodologico-istorice, ci și în conformitate cu metoda *antinomiei transfigurate*, căci la fel ca remarcile despre propria metodă, obiectul cunoașterii, (*teoria despre valoare și valoarea propriu-zisă*) este „despicat” în laturi contrarii, subliniindu-se că „Între aceste propoziții teoretice, antinomice, se cascadează un

¹ Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, p. 685.

² Ibidem, p. 684.

vast spațiu, în care joacă nuanțele și interpretările. În fond pozițiile adverse fundamentale sunt două: 1) Valorile (sau bunurile, în care se întrupează valorile) sunt în stare să producă în insul uman stări subiective de satisfacție, fiindcă ele sunt în sine “valori” sau bunuri; 2) Valorile (sau bunurile) își dobândesc calitatea pur și simplu numai pentru că ele produc satisfacție subiectivă”.¹

După ce constată antinomia, ireductibilitatea dintre cele două teorii, conform metodei antinomiei transfigurate, filosoful își propune realizarea *unității*, „stingerea” conflictului.

Referindu-se la metoda sa, Blaga scria: „Vom arăta de astă dată, că elementele acestei metafizici au o putere explicativă și în raport cu valorile spirituale. Concepția, pe care am expus-o în alte lucrări; despre finalitățile ontologice-metafizice, care se întretaie în nodul cosmic numit “om” (cu complicitatea unor factori condiționați de substratul unor factori inconștienți de o parte, și a unor factori condiționați de substratul ultim, Marele Anonim, pe de altă parte), oferă suficiente elemente teoretice pentru derivarea valorilor”.²

V.5.1. *Valorile terminus și valorile mijloace*. Teoria despre valori pe care o propune Blaga e menită să depășească procesele ce au loc în conștiință, convingerea sa fiind că valorile, ca și explicarea acestora, țin în cea mai mare măsură de „noologia abisală”. El pleacă tot de la o dihotomie, între „Valorile terminus” (scopurile) și „Valorile mijloace” (mediative), care are loc în câmpul conștiinței și este operată de către conștiință. Afirmându-se într-un climat de valori, conștiința realizează cu necesitate separația respectivă. De importanță pentru studiul axiologic sunt însă

¹ Ibidem

² Ibidem, p. 685

numai *valorile-terminus*. Valorile-terminus sunt acelea despre care nu avem cunoștință că ar sta în slujba altor valori.

Definirea valorilor-terminus în acest mod este pe linia tradiției axiologiei. Ea nu reușește însă circumscrierea decisivă a sferei acestor valori, nu le poate departaja de valorile-mijloace. Pentru a nu contrazice rigorile sistemului, se scapă din vedere dialectica raportului respectiv, căci, practic, orice valoare este în anumite contexte scop, iar în altele mijloc.

În procesul de afirmare, va susține Blaga, valorile-terminus sunt înzestrate de conștiință cu un fel de „aură”: „Conștiința umană atribuie valorilor-terminus o aură specială: fie cea a unei existențe „obiective”, fie a unei existențe „autonome”, fie a unei existențe „absolute””.¹

Valorile-terminus primesc un plus de accent. Afirmările despre accentul pe care îl capătă valorile în conștiință emană din considerațiile asupra „accentului axiologic”, unul dintre elementele *matricei stilistice*, o frână transcendentă în mâna Marelui Anonim: „Accentul axiologic e și el, înainte de toate, reflexul unei atitudini inconștiente a spiritului uman. Deși organic solidar cu orizonturile sale, inconștientul ia o atitudine și o inițiativă „prețuitoare” față de orizonturile asupra cărora s-a fixat, aceasta în sensul că le investește cu accentul unei valori.”²

În termeni destul de ambigui, Blaga susține intervenția unui factor inconștient, a unui element al matricei stilistice, în „afirmarea în conștiință” a valorilor, acesta fiind tocmai *accentul axiologic*. Prin aceasta, valorile terminus devin oarecum valori de grad al II-lea, deoarece ele se transformă în valori valorizate, adică ele capătă și aderența subiectului ce le percepe ca valori.

¹ Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, p. 686.

² Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 71.

În acest sens, Blaga scrie: „Emitem părerea că acestui accent i se datoresc două lucruri de mare importanță: întâiu puterea de antrenare, ce o exercită valoarea-terminus asupra conștiinței, și al doilea deplină intensitate a satisfacției, ce stârnește realizarea valorii-terminus într-un „bun”sau „bunuri”. Întreg acest proces, care îmbogățește ca un halo mirific o valoare-terminus, își are, dacă nu ne înșelăm, noima și finalismul său: Valorile terminus, care se afirmă în conștiința umană, își dobândesc de fapt maximul de eficiență, numai dacă în prealabil ele se declară, fie ca valori „obiective”, fie ca valori „de sine stătătoare”, fie ca valori „absolute”. În cadrul conștiinței valorile-terminus se afirmă așadar realmente, ca o lume obiectivă”.¹

Accentul axiologic nu apare astfel decât ca o frână transcendentă, ca un amestec al Marelui Anonim în ceea ce se petrece la nivelul conștiinței subiectului (omului), doar cu rol de a deruta conștiința.

Teoria prin care Blaga încearcă explicarea naturii valorilor-terminus va fi numită „teoria iluzionării finaliste”.

Conștiința este concepută ca existență în sine. Amintindu-ne de idealismul obiectiv hegelian, conștiința se află într-o perpetuă aventură pe care însă nu o poate reflecta. Obiectivitatea, autonomizarea valorilor, este rezultatul „iluzionării finaliste” care se impune în mod „tiranic” conștiinței. „Procesul, ce intervine aici, face parte din finalismul de ansamblu al conștiinței, adică dintr-un finalism ce depășește conștiința, fiindcă dacă s-ar reflecta, el s-ar altera”.²

Pentru că el nu poate depăși în potență reflectorie conștiința în genere, gânditorul subliniază că finalismul ce supune tiranic conștiința poate fi scos la iveală „teoretic” (în

¹ Ibidem.

² Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, p. 686 –687.

măsura, limitată și deformată, în care teoria e în stare să reveleze un mister): „Trebuie să notăm, natural, numai decît, față de o cunoaștere teoretică a situației, conștiința e imună”.¹

Blaga afirmă că iluzionarea finalistă are mai multe forme.

Prima formă implică inconștientul în sens restrâns, (biologic, psihologic). Axiologul încearcă explicarea modului cum satisfacția sau plăcerea, criteriile de valorizare ale psihologiștilor și relativiştilor, pot fi privite ca generând valori cu caracter de obiectivitate, autonomie și absolut. Aceasta este posibil datorită faptului că satisfacția conștientă produsă de un bun, de o valoare, este prefigurată de o stare de satisfacție inconștientă: „pe temeiul acestei stări prefigurate, inconștiente, culoarea e declarată un „bun”, fie obiectiv, fie de sine stătător, fie absolut, ceea ce la rîndul său stârnește o satisfacție *deplină* în conștiință. Un fapt produce în inconștient o stare, datorită căreia faptul dobîndește aura mirifică a unui „bun” sau a unei „valori”. Faptul, astfel mirificat, produce pe urmă în conștiință o satisfacție *deplină*”.²

„Deplinătatea satisfacției” este considerată criteriu și cauză a absolutizării valorilor, dar Blaga nu o explică. Filosoful rămîne cantonat în psihologismul pe care tocmai dorește să-l depășească. De altfel, rigoarea și tăria argumentelor și a conceptelor nu ocupă primul plan în discursul lui Blaga, el afirmînd, cu vădit scepticism: „Culoarea, ca atare, stârnește *probabil* în inconștient o stare anterioară satisfacției conștiente”.

Al doilea dip de iluzionări vizează raporturile omului creator de „bunuri” cu bunurile create. Blaga susține că omul

¹ Ibidem, p. 687.

² Ibidem.

este prin destinul său o ființă creatoare, creația reprezentând „modul ontologic” al omului.

În virtutea acestui *mod ontologic*, care i-a fost conferit de creator pentru a da vieții un sens și care singularizează pe om în univers, el creează, în cadrele acestui mod, o serie de opere, în special culturale și artistice, pentru a se delecta. Blaga vrea să legitimeze statutul acestor valori ca valori-terminus (absolute, obiective, autonome).

Opera creată de om este mirifică, transfigurată ca „bun” sau „valoare” obiectivă, absolută, autonomă, căci omul are iluzia, în fața creației sale, că se află în prezența unei *creații în sine*, ceea ce este de natură să-i producă o satisfacție „deplină”. Filosoful este de părere că se rezolvă prin acest tip de iluzionare finalistă problema străveche, privind raportul dintre „valoare” și „satisfacție”, „problemă care se reduce la alternativa, dacă valoarea (bunul) produce o satisfacție fiindcă e o valoare pentru sine sau dacă valoarea e valoare numai pentru că produce o satisfacție”.¹

Acest tip de iluzionare este asemănat cu procesul autoinducției magnetice.

Pe de o parte, opera este declarată valoare obiectivă tocmai pentru ca satisfacția creatorului să fie deplină și tensiunea creației umane întreținută, iar pe de altă parte, creațiile sunt obiectivate ca să se asigure bunurilor și valorilor un maxim de eficiență.

În ceea ce privește arta, se susține, conform *metodei antinomiei transfigurate*, că valori create de om ca obiective, absolute, autonome sunt numai acelea care se supun cunoașterii prin respectiva metodă.

Ca și în motivația medie a censurii transcendente, pe de o parte, Blaga pledează pentru creația de valori ca *modus vivendi* al omului, ceea ce pune în lumină umanismul

¹ Ibidem, p. 688-689.

concepției sale, și, pe de altă parte, el pledează pentru autonomia obiectului creat. Susținerea faptului că valoarea odată creată rămâne valoare, indiferent de existența sau nu a unui subiect valorizator, este speculativă.

Al treilea tip de iluzionări finaliste descris de Blaga îi îngăduie filosofului interpretarea ca valori a „categoriilor abisale” (stilistice).

Deși Blaga le recunoaște profundul caracter limitativ, mai ales pentru cunoașterea misterului, care trebuie să se convertească doar într-o cunoaștere metaforică și stilistică, „categoriile abisale” sunt transformate în valori obiective, absolute, autonome (valori-terminus) prin așa numita „*conversiune transcendentă*”: „Aceasta este o măsură a Marelui Anonim de aceeași natură ca și *censura transcendentă* și ca introducerea frânelor transcendente, dar oarecum contrapunctică față de ele”.¹

Procesul de transformare a categoriilor abisale ce au rol izolator, limitativ (negativ), în momente pozitive, ca „valori categorice” este doar postulat: „Totuși aceste categorii abisale sunt prefăcute, *printr-un proces secret* în cele din urmă în momente pozitive, valori categorice, care se afirmă ca atare, în cadrul conștiinței. Intervine aici nu numai o obiectivare a valorilor, ci o adevărată *conversiune*, ceva „limitativ” se prefăce într-un ce „pozitiv”.²

Aceeași lege a maximei eficiențe, realizată însă numai în cadrele bine stabilite ale matricei stilistice, este cea care guvernează și procesul respectivei *conversiuni*: „*Conversiunea transcendentă a limitelor categoriale în valori pozitive*, este o asemenea întocmire: ea face ca o anume rânduială

¹ Ibidem, p. 692.

² Ibidem, p. 690.

cosmică, în care acționează omul, să se realizeze cu un maxim de randament”.¹

Categoriile abisale reprezintă măsura de precauție pe care Marele Anonim o ia pentru a-l izola pe om de mistere și a-și salva propriul centralism, perpetuu, în univers.

Blaga dorește să dea însă un accent optimist teoriei axiologice ca și întregului sistem, prin conversiunea limitativelor categorii abisale în autentice valori (terminus), recunoscând rolul deosebit al creației, identificată chiar cu sensul existenței umane: „Deși limitative, aceste valori reprezintă un ce pozitiv, fiindcă ele sunt un compromis subtil și rodnic între tendința cea mai secretă a noastră, tendința spre revelarea misterului, și tendința Marelui Anonim de a-și apăra poziția centrală”.²

În acest context, „compromisul” omului cu Marele Anonim este greu de înțeles din perspectiva axiologiei contemporane, cu atât mai mult cu cât Blaga nu justifică în nici un fel poziția sa, după care „e bine ca omul să devină creator numai la *periferia* Marelui Anonim”.³

Blaga este conștient de limitele științifice ale concepției sale: „spre deosebire de alți gânditori, nu am trecut niciodată sub tăcere împrejurarea că înșine vedem în metafizica noastră mai mult o „creație” în care filosofia se îmbină cu mitul, decât o cunoaștere cu pretenția de adecvație în raport cu existența în totalitatea ei.(...) Această luciditate în folosirea gândirii mitice este destinată să ne apere de orice dogmatism”.⁴

În *Geneza metaforei și sensul culturii*, Blaga va considera ca inevitabile limitele sistemului și conceptelor sale: „Am fost

¹ Ibidem.

² Ibidem, p. 692.

³ Ibidem, p. 691.

⁴ Lucian Blaga, *Ființa istorică*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1977, p. 210.

nevoiți să recurgem la asemenea ciudate imagini, fiindcă nu am găsit alt grai mai potrivit pentru a comunica cititorilor un gând ce s-a încheat în noi dincolo de exigențele noastre științifice, ca să zicem așa. Pe podișuri metafizice gândirea încetează adesea de a fi filosofie, devenind ceea ce mai potrivit s-ar putea numi „mitosofie”. Există, desigur, o enormă risipă de sensuri, de noime, de gânduri liminare, de presimțiri, care nu îngăduie o formulare la rece, pur conceptuală. Pe la aceste răspântii clar-obscur, filosoful devine mitosof. Nu am ținut să rostim în această propoziție o scuză. Dimpotrivă, noi credem foarte mult în mituri și virtuțile lor tainic revelatoare. Vrem numai să ni se recunoască o permanentă grijă de auto-control. Dacă ne-am lansat și ne mai lansăm din când în când în mitosofie, nu e mai puțin adevărat că pe aceste drumuri am umblat întovărășiți de conștiința deplină a sacrei crime”.¹

V.6. Sistemul valorilor

După Blaga, „accentul axiologic” e prezent, prin însăși matricea stilistică, în toată creația umană, el fiind categoria abisală definitorie pentru matrice. Accentul axiologic, sub aspectul de categorie abisală, este implicit și o constantă a sistemului filosofic al lui Blaga, ca o creație umană căreia i se aplică întocmai considerațiile despre creație în general. Pe de altă parte, filosofia lui Blaga se prezintă ca o filosofie a atitudinii axiologice, chiar dacă îmbracă în primul rând formă gnoseologică.

Blaga a alcătuit implicit un sistem al valorilor, prin modul în care și-a structurat opera, sistemul. El a formulat și

¹ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 378.

explicit un astfel de sistem pe care-l regăsim în toată relevanța sa în *Artă și valoare*, ultima parte a *Trilogiei valorilor*.

V.6.1. *Modurile ontologice*. Filosoful deosebește mai multe „moduri ontologice” caracteristice lumii. Ele sunt structurate și ierarhizate, păstrându-și o autonomie relativă. Fiecare mod ontologic se compune din numeroase „moduri morfologice”. „Să numim tiparele creaturale, sub a căror stăpânire stau individuațiunile, sau tiparele, în care în orice caz, indiviziunile încap ca fenomenele în expresia lor abstractă, să numim, zicem, aceste tipare „moduri morfologice”; spre deosebire de „modurile de a exista”, pe care adineauri le-am numit „moduri ontologice”. Vom înlesni distincția ce o propunem, afirmând că în univers se găsesc nenumărate moduri *morfologice*, dar foarte puține moduri *ontologice*”¹.

Primul mod ontologic este cel al cristalelor. El este un mod inferior celorlalte, căci cristalele, în toate formele lor, există de fapt întotdeauna în unul și același fel; ele posedă toate un singur „mod ontologic”.

Plantele au, ca și cristalele, un singur mod de a exista, dar acesta este superior modului cristalelor. El mai este numit și „orizont”: „Plantele au un orizont nenumit; orizontul e pentru modul lor existențial un factor *sui-generis*; „orizontul” plantelor nu e „obiect” al unui „subiect”; orizontul e numai ambianța și reprezintă un factor, cu care plantele stau în relațiuni „finaliste”, absolut „mute”.

Alt mod ontologic este cel al animalelor. El este superior celui al plantelor, căci, spre deosebire de plante, animalele au un orizont în care ele se manifestă și ca „subiecte”: „În existența animalică orizontul nu e prezent ca factor într-o urzeală finalistă, cum se întâmplă să fie pentru modul

¹ Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, p. 540.

vegetal. Orizontul este prezent în existența animalică și cu semnificația deplină a unui cadru obiectiv, asupra căruia se revarsă interesul căutării și al ocolirii”.¹ În cadrul modului ontologic al animalelor, Blaga deosebește „modul ontologic” al maimuțelor antropoide pe care le numește „oameni paradisiaci”. Deosebirea nu este de mod ontologic, ci doar de grad în cadrul aceluiași mod.

Modul ontologic superior tuturor celorlalte este omul. Devenirea omului ca „om deplin” este înțeleasă de Blaga ca un salt fără precedent, ca o „mutație ontologică”, deosebită de toate celelalte, prin care s-a făcut trecerea de la un mod ontologic inferior la altul superior. Spre deosebire de animale, care există numai pentru a se autoconserva, „omul există însă *în orizontul misterelor*, și e înzestrat cu destinul, ce se desprinde ca un corolar din acest mod, cu destinul de a încerca revelarea misterelor. Lumea concretă, dată, nu mai e pentru om și pentru existența sa un orizont în sens absolut, ci numai un semn, sau un complex de semnamente ale adevăratului orizont, care este „misterul”.²

Omul este rezultatul unei „mutații ontologice”, înțeleasă ca un salt profund, deosebit de „mutația morfologică” ce nu e capabilă să înfăptuiască decât o trecere în cadrul aceluiași mod existențial. Numai printr-o mutație morfologică nu s-ar fi putut trece de la modul ontologic al animalelor, cu modul morfologic al antropoidului, la „omul deplin”.

Blaga operează o clasificare cu puternice accente axiolo-gice a diverselor paliere de organizare a universului. Viziunea sa este în foarte mare măsură în concordanță cu datele antropologiei, interpretarea fiind științifică, dar și metafizică, Blaga introducând pentru caracterizarea omului,

¹ Ibidem, p. 541.

² Ibidem, p. 542.

ideea centrală a sistemului său, *misterul*. Modul în care filosoful înțelege, aici, *misterul* este, însă, foarte aproape de viziunea științifică actuală a specificității umane în contextul universului.

V.6.2. *Raportul cultură-civilizație*. Gânditorul acordă misterului semnificația de „orizont cultural”. În ultimă instanță, omul se deosebește de animale prin cultură și creație culturală, care este prin excelență una valorică: „produsul permanent, corolar al modului ontologic specific uman și al structurilor sale abisale, este *cultură*”.¹

Imaginaea lui Blaga despre cultură este inspirată de ideile „morfologiei” spengleriene și de „categoriile stilistice” la care, conform sistemului său, gânditorul nu poate renunța: „Cultura ține de om în mod absolut și intră constitutiv în definiția acestuia: „omul este ființă metaforizantă”; adică omul este 1) existență în orizontul misterului; 2) care mod atrage după sine inevitabil încercarea revelatorie, adică actul creator de cultură, actul al cărui conținut e impregnat de categorii abisale. Cu alte cuvinte omul nu va putea fi lipsit de sfera culturii, fără a înceta a fi *om*”.²

Sub influența „morfologiei culturii” apare antinomia între civilizație și cultură. Civilizația este concepută de Blaga ca produs „astilistic”, adică neînzestrat cu „categoriile abisale”.³

De fapt, de civilizație sunt capabile, după Blaga, și multe alte ființe. Ceea ce lipsește civilizației față de cultură sunt: revelarea metaforică și categoriile stilistice. În *Trilogia culturii*, sub influența lui Oswald Spengler, dar și a lui

¹ Ibidem, p. 545.

² Ibidem.

³ Ibidem, p. 548-549.

Nietzsche, el nota: „Radicalizăm deosebirea dintre cultură și civilizație, dându-i proporții ontologice”.

V.6.3. *Valori de tip I și valori de tip II.* Valorile sunt concepute doar ca produse ale culturii, civilizația fiind privată de posibilitatea de a crea valori.

Blaga propune două categorii de valori: valori de tip I și valori de tip II. Ele sunt corespunzătoare celor două orizonturi ale conștiinței umane, *orizontul lumii concrete* și *orizontul misterului*: „Omul, în calitatea sa de ființă conștientă, are ceva de amfibiu, el posedă latitudinea de a respinge cu alternanțe de accent în două orizonturi cu totul diferite”.¹

Conștiința umană se manifestă prin aceasta întotdeauna deosebit. Acest proces de manifestare dualistă a conștiinței, în orizontul concretului și al misterului, este numit de Blaga „amfibismul conștiinței”.

Corespunzătoare celor două orizonturi ale conștiinței, există „două feluri de cunoaștere, fiecare cu rosturile, cu osatura și cu articulațiile sale proprii, după cum cunoașterea se constituie în orizontul lumii date, concrete (cunoașterea paradisiacă) sau în orizontul misterului (cunoașterea luciferică).”

Teza despre amfibismul conștiinței îi permite lui Blaga o clasificare a valorilor în valori de tip I și valori de tip II, cu caracter general și scopuri spirituale.

Analiza întreprinsă de axiologul român artei și valorilor estetice, ca și sistemului valorilor estetice, are relevanță și pentru o teorie axiologică în general, depășind cadrul limitat al artei, în sens estetic, deoarece arta este înțeleasă mult mai larg ca formă de manifestare a „modului ontologic” uman, de ființă creatoare de valori. Prin creația de valori, omul încearcă, într-o tensiune perpetuă, revelarea misterului.

¹ Ibidem, p. 554.

Teoria despre originea și funcțiile artei se înscrie și ea pe coordonatele ideilor sale despre cultură. Artă este, în cadrul creației culturale, la fel ca și mitologia, religia, filosofia, știința, element esențial al concepției despre om: „Artă, la fel cu celelalte creații de cultură, trebuie să o privim și să o înțelegem ca simptom al unui anume mod ontologic, care pune între om și antropoid o distanță mai abruptă decât de la specie la specie, și anume de la regn la regn”.¹

Adept al morfologismului, filosoful va combate cu argumente viabile explicațiile biologice, psihologice sau psihopatologice date artei, în special de către psihanaliză.

Opera artistică este concepută ca „un act de intenție revelatorie în raport cu misterul”. Filosoful este partizanul „paralelismului diverselor genuri de arte, el opunându-se tendințelor din istoria filosofiei de a subordona aceste genuri unuia singur, de a introduce ierarhii între creațiile culturale sau artistice diferite. De pe aceste poziții, va combate ideile lui Kant, Schopenhauer sau Hegel, care vor să instituie, într-un fel sau altul, primatul unei forme culturale sau artistice. Blaga înțelege dialectica raporturilor dintre creație și cultură, el respingând orice criteriu de ierarhizare artificială: „În general, criteriile ce pot fi luate ca bază de ierarhizare sunt foarte șubrede dacă se face abstracție de cel metafizic, singurul cu adevărat concludent, și care ne interzice ierarhizarea”.²

V.6.4. *Ierarhizarea valorilor.* Dacă admite autonomia artei, Blaga subliniază că o face doar „în cadrul culturii și pe plan orizontal”.³

¹ Ibidem, p. 567.

² Ibidem, p. 572.

³ Ibidem, p. 589.

Filosofia admite însă o ierarhizare în plan vertical între valorile de tip I și valorile de tip II. Este de fapt o ierarhizare numai pe plan estetic între valorile estetice „naturale” și valorile estetice „ale artei”.

Între esteticul natural și cel artistic Blaga trage un paravan „impermeabil”. Această separație netă este justificată prin așa-numita „lege a non-transponibilității”: „Ea decretează că structurile obiective ale esteticului natural nu pot fi transpuse întocmai în artă fără de a-și pierde aici calitatea lor inițială, și nici invers: structurile obiective ale esteticului artistic nu pot fi transpuse aidoma în natură, fără de a-și pierde aici calitatea inițială”.¹

Precum Kant sau neokantienii, Blaga face deci o separație între frumosul natural și frumusețea construcțiilor mentale omenești. De altfel, concepția lui se întâlnește și în acest caz cu pozițiile tradiționale ale școlii estetice românești cuprinzând pe Maiorescu, George Călinescu, Tudor Vianu ș.a.: „Diferența între cele două categorii de obiecte este atât de radicală încât e cu neputință ca o procedare metodică să le atribuie aceleași cercetări. Nici una dintre științele spiritului, istoria sau dreptul, logica sau morala, nu se ocupă de date naturale, chiar dacă ele ar fi capabile să fie valorificate, ci numai de produse ale activității omenești, cum sunt instituțiile și legile, știința și moravurile”.²

Dacă se încalcă „legea non-transponibilității” rezultatul este paraestetic, „kitsch-ul”: „Germanii recurg la designarea dezaprobativă prin cuvântul „kitsch”, când e vorba de un anume pretins frumos, care unora le produce, totuși, plăcere. O traducere a termenului „kitsch” e imposibilă. Kitsch-ul e însă, neîndoios, unul dintre cazurile paraesteticului”.³

¹ Ibidem, p. 604.

² Tudor Vianu, *Estetica*, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 10.

³ Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, p. 605.

Atât valorile estetice naturale cât și cele artistice pot fi negative sau pozitive, dar valorile estetice naturale apar în „orizontul dezmarginat” al lumii concrete, iar valorile estetice artistice, în „orizontul necunoscutului”, al misterului.

Întemeierea ontologică a valorilor de tip I se face prin tipul I de cunoaștere (cunoașterea paradisiacă), iar valorile de tip II, prin tipul II de cunoaștere (cunoașterea luciferică).

Trebuie remarcată și în acest caz consecvența lui Blaga prin care nu încalcă în vreun fel „accentul transcendent” al sistemului său, precum și unitatea teoriei sale despre cunoaștere, cultură și valori.

În înțelegerea operei de artă, filosoful introduce elemente originale, el concepând opera de artă ca o depășire a sferei esteticului propriu-zis: „Opera de artă depășește sfera esteticului, întrucât poate să întruchipeze și valori etice, religioase, intelectuale, culturale”.¹

Analiza lui Blaga se va îndrepta, însă, nu spre aceste valori, ci spre „valorile eterogene ierarhic legate și închegate într-un tot solidar”, adică spre „grupurile de valori sau structuri estetice ce aparțin artei cu exclusivitate, fiind strâns legate de rostul ei, și fiind cu totul streine de ordinea naturii”.

După filosoful român, aceste „grupuri”, clase de valori sunt în număr de cinci: 1. valorile *polare*; 2. valorile *vicariante*; 3. valorile *terfiare*; 4. valorile *flotante*; 5. valorile *accesorii*.

Valorile polare, sau „valorile de sferă latitudinară”, se întemeiază pe existența unei tensiuni între două caractere opuse ale oricărei opere de artă: „un examen al operelor de artă, din diferite locuri și timpuri, arată că polaritățile sunt totdeauna prezente, doar că accentul este deplasabil de la un pol la altul. Niciodată nu se afirmă un singur pol, căci fără polaritate opera își pierde calitatea estetică”.²

¹ Ibidem, p. 630.

² Ibidem, p. 638.

Cele două elemente contradictorii sunt considerate a fi: 1. de natură *semnificativă* ; 2. de natură *irațională*. Blaga exclude posibilitatea ca o operă de artă să fie constituită numai dintr-un singur element. Este o înțelegere modernă a naturii operei, a valorilor estetice și a valorilor în general. Metoda „antinomiei transfigurate” îi permite filosofului înțelegerea esteticului și a valorilor, și menținerea unei atitudini cognitive consecvente cu sistemul său idealist.

Ceea ce dă valoare creației artistice este tocmai „dozajul latitudinar” dintre elementele semnificative și cele iraționale, accentul pe unul sau altul dintre ele neexcluzând nici un anumit echilibru.

Analizând prin prisma valorilor polare arta bizantină, antică și cea romantică, Blaga susține că în arta clasică antică „vom descoperi în general un echilibru între mister și relevarea sensibilă, între unitate și multiplicitate, între semnificație și irațional, între spontaneitate și făcut, între canonicitate și originalitate”. Artă bizantină are aceleași polarități, dar accentul cade pe mister, pe unitate, pe semnificație, pe făcut, pe canonicitate. „Artă romantică” este saturată de concret, sensibilitate, multiplicitate, iraționalitate, spontaneitate și originalitate. Dacă aceste trăsături n-ar fi „dozate” cu elemente polare, cele trei forme menționate ar înceta de a mai fi artă.

Valorile vicariante sunt reprezentate de *categoriile abisale*, care modelează în inconștient opera de artă, dar și generează valori, „răbufnind” în conștiință.

Conform matricei stilistice, *categoriile abisale* ce formează valorile vicariante sunt clasificate de Blaga în: 1. *categorii orizontice*, care sunt: a) spațiale (spațiul infinit, plan, ondulat, sferic, în cuiburi, geminat, mioritic, multiplu perdelat etc.) și b) temporale (timpul havuz, cascadă, fluviu); 2. *categorii atitudinale* (afirmația, negația, neutralitatea) ; 3. *categorii de mișcare și de stil* (anabazicul, catabazicul, starea pe

loc); 4. *categorii formative* (tipizantul, individualizantul, stihialul).

Filosoful subliniază că acestea sunt numai o parte din categoriile abisale ce se transformă în valori, studiul atent al diverselor matrici stilistice putând releva și altele.

Detașându-se de absolutismul metafizic, axiologul pune în lumină relativismul creației, în raportul subiect creator – obiect al creației, determinat de asimetria dintre valorile conștiente ale creatorului și categoriile abisale inconștiente.

În aceste sens se fac referiri la fenomenul „gustului” artistic. Acesta, deși pare a contrazice experiența, ține mai mult de sfera conștientului, căci este educabil. Între „gustul” educabil și orientarea creatoare inconștientă pot apărea contradicții la unii creatori. Astfel, Cezanne a încercat toată viața să creeze în stil expresionist, dar prin toată creația sa el n-a fost un expresionist, ci a determinat apariția unui stil nou, *impresionismul*.

Este posibil și un acord între categoriile conștiinței și cele ale inconștientului, ca în cazul lui Leonardo da Vinci.

Valorile terțiare se adaugă valorilor polare (de substrat ontologic) și valorilor vicariante (stilistice, de origine inconștientă). Valorile terțiare „aparțin exclusiv sensibilității”. Printre acestea sunt: proporția, armonia, complexele intropatice, expresia trăirilor, metafora etc. și aceste valori se supun procesului de revelare și celui de premodelare stilistică. Prin teoria asupra valorilor terțiare, Blaga se opune formalismului în estetică.

Valorile flotante au menirea de a delimita diversele arte și genuri artistice între ele, fără ca prin aceasta să instituie un autonomism în artă. Ele sunt reprezentate de mijloace sensibile de care dispun diversele arte și genuri. Prin acest tip de valori se instituie doar deosebiri, diferențieri, nu și ierarhizări.

Astfel, spre deosebire de Hegel, la Blaga poezia, muzica, sculptura, arhitectura, deși au câmpuri și posibilități diferite de manifestare, nu sunt ierarhizate, ci numai diferențiate, deși au existat perioade în istoria artei când diverse genuri s-au juxtapus, și altele în care unele au devenit predominante față de celelalte.

Valorile accesorii, deși nu țin de esența operei, au rolul „să pună în relief valorile esențiale”. Lipsa acestora poate lăsa nerelevante valorile esențiale, iar folosirea neadecvată a unor valori accesorii poate influența negativ opera de artă.

Valorile accesorii sunt împărțite în două grupe: 1. valorile care izolează o operă de altă și 2. valori date de cadrul general al operei.

Din primul grup ar face parte elemente precum „cadrul” unui tablou, forma tipografică a unei poezii, postamentul unei statui etc. „Nu poți să pui un tablou din prenaștere într-un cadru, care merge cu o fotografie modernă. O poezie nu e voie să o citești cu același ton cu care ai citi un comunicat în proză. Dacă nu o citești cu modulări și intonații, care pun în relief valorile ei esențiale, trebuie să o citești cel puțin într-un fel neutru, care să nu altereze aceste valori”.¹

Al doilea grup de valori accesorii cuprinde: 1. însăși natura cu elementele ei și 2. operele de artă care încadrează alte opere (ex. aranjamentul sălilor de muzeu).

Între cele cinci clase de valori, Blaga instituie o ierarhie integratoare, începând cu valorile polare, superioare tuturor celorlalte, și, continuând, în ordinea superiorității, cu valorile vicariante, terțiare, flotante și accesorii: „Ierarhia valorilor se constituie de sus în jos în ordinea amintită. De jos în sus valorile se integrează în cele imediat superioare”.²

¹ Ibidem, p. 668-669.

² Ibidem.

Filosoful român argumentează cele cinci clase de valori estetice, subliniind complexitatea fenomenului creației artistice și culturale, într-o analiză de mare semnificație pentru estetica operei, pe fundalul relevării permanenței axiologicului în creația umană în general.

Blaga și-a dorit cu ardoare un mod propriu de a face filosofie și a încercat, pe această linie, unirea „metafizică” dintre *gândirea conceptuală* și „*gândirea mitică*”.

Nevoia de a spune cum nu s-a mai spus se grefează pe intenția programatică a gânditorului de a explica „ansamblul” oferind însă și un spațiu de respirație „gândirii mitice”.

Categoriile abisale reprezintă măsura de precauție pe care Marele Anonim o ia pentru a-l izola pe om de mistere și a-și salva propriul centralism perpetuu în univers.

Blaga dorește să dea un accent optimist teoriei sale axiologice ca și întregului sistem, prin conversiunea limitativelor categoriei abisale în autentice valori, recunoscând rolul deosebit al creației, aceasta fiind identificată chiar cu sensul existenței umane.

„Deși limitative, aceste valori reprezintă un *ce* pozitiv, *fiindcă ele sunt un compromis subtil și rodnic* între tendința cea mai secretă a noastră, tendința spre revelarea misterului, și tendința Marelui Anonim de a-și apăra poziția centrală”.¹ Nu se argumentează însă poziția după care „e bine ca omul să devină creator *numai la periferia* Marelui Anonim”.²

Devine greu de înțeles, în acest context, cum „conversiunea transcendentă” își are rațiunea de a fi în interesul general de a salva centralismul existențial al omului.

„Compromisul” omului cu Marele Anonim nu se poate accepta din perspectiva axiologiei contemporane.

¹ Ibidem, p. 692.

² Ibidem, p. 691.

Nu putem însă trece peste afirmații ca cele care încheie *Artă și valoare*: „Omul, așa cum e, e o ființă unică în lume. Și sunt unele stele care-i luminează numai lui; stele interzise fiarelor din peșteri și îngerilor din cer, deopotrivă”. Există în aceste rânduri o adâncă înțelegere a naturii umane, un umanism luminos și deschis, prin care condiția umană este înțeleasă în dimensiunea ei existențială de creatoare permanentă de valori, ce dă unicitate și deplinătate ființei sale istorice.

Capitolul VI AXIOLOGIA ȘI ONTOLOGIA VALORII

Renuanțarea permanentă a înțelegerii și definirii domeniului complex al axiologicului este legitimă și în concordanță cu legile progresului în cunoaștere, chiar dacă, referindu-se la dese reveniri asupra fundamentelor ce au caracterizat axiologia de la apariție și până astăzi s-a remarcat, uneori malițios, că „am putea să fim puțin amuzați în legătură cu o știință care se întemeiază deseori și se dezvoltă atât de rar”.¹

Înregistrarea și teoretizarea mutațiilor valorice multiple și uneori contradictorii ce au loc în societatea contemporană reprezintă o bază și subliniază nevoia reevaluării teoriilor asupra culturii și civilizației, asupra *valorii*, ca element esențial al acestora.

Paleta concepțiilor axiologice este astăzi extrem de largă și, în analizele întreprinse asupra lor, s-au propus numeroase și deseori sofisticate clasificări.

Din rațiuni metodologice, dar ținând seama și de logica internă a dezvoltării domeniului axiologiei, considerăm că două sunt orientările principale de evoluție a axiologiei, care subsumează direct sau mediat pe toate celelalte: 1. *orientarea psihologistă* (subiectivistă și relativistă) și 2. *orientarea metafizică*

¹ Paul G. Kuntz, *The Serial Order of Values – Human Values Natural Science*, Ed. E. Laszlo and J. B. Wilbur, nr. 4, New York, Gordon Breach, 1970, p. 286.

(autonomistă și absolutistă). Ambele sunt însă grevate de o serie de neajunsuri și dificultăți ce limitează mult puterea lor explicativă.

Dificultățile concepțiilor psihologiste (subiectiviste și relativiste) – sofisții, stoicii, în antichitate, Kreibig, Krueger, Ehrenfels, Simmel, Lipps, Meyer, Eisler, Lotze, Wundt ș.a., în perioada modernă – sunt legate tocmai de imposibilitatea lor de a explica existența valorii și independent de subiectul axiologic, conceput ca individ izolat.

În ampla și documentata sa lucrare de dizertație, *Filosofia valorii*, Petre Andrei face o minuțioasă clasificare și o acută critică orientărilor psihologiste.

Psihologismul, în esența sa, pune *valoarea* în totală dependență de subiectul axiologic (individ), sau de relația unui astfel de subiect individual cu „obiectul” care este supus valorizării.

Aceste concepții au dus, inevitabil, la o criză în teoria valorilor și la recrudescența tendinței „metafizice” în axiologie.

Orientarea *metafizică* (autonomistă și absolutistă) – Socrate, Platon, Windelband, Rickert, Bauch, N. Hartmann, Lavelle ș.a. – încercând să ocolească dificultăților *psihologismului* și relativismului, eșuează, până la urmă, în explicațiile sale.

Datorită limitelor existente în înseși fundamentele filosofiilor pe care își construiau axiologiile, ca și a nediferențierii între problema *explicării originii și valabilității valorilor* (problemă tratată de Tudor Vianu), psihologiștii, încercând descifrarea originii valorilor, limitează grav și, de fapt, anulează valabilitatea (obiectivitatea) acestora. „Metafizicienii”, pentru a asigura valabilitatea, sunt nevoiți să rupă valorile de empiric, de social, de realitate (considerate ca relative) și să le acorde numai un statut formal, logic, abstract, ideal. Se ajunge însă la contradicție, căci, deși

trebuie să funcționeze în social, unde să-și constituie și manifeste valabilitatea, *valoarea* este ruptă de realitate.

Axiologia actuală își justifică demersurile propunându-și să asigure o viziune consecventă, științifică asupra domeniului valorilor încercând să înlăture unilateralitățile, erorile, confuziile implicate, într-o măsură mai mare sau mai mică, în axiologiile elaborate pe fundamentele celor două mari curente menționate.

În acest context, încercările de elucidare, din perspectiva actuală, a sensurilor conceptului de *valoare* trebuie să coreleze strâns explicația *originii* valorii cu cea a *obiectivității* (valabilității) ei.

Recunoscând meritele unei serii de lucrări din literatura noastră de specialitate la dezvoltarea axiologiei, vom formula însă și o serie de observații privitoare la modul în care este înțeles, de cele mai multe ori, conceptul de valoare, încercând să sugerăm o posibilă reinterpretare a acestuia din perspectivă ontologică și acțională.

Astfel, cel mai adesea, *valoarea* este înțeleasă ca „acea relație între subiect și obiect în care, prin polaritate și ierarhie, se exprimă prețuirea acordată (de o persoană sau colectivitate umană), unor însușiri sau fapte (naturale, sociale, psihologice), în virtutea capacității acestora de a satisface trebuințe, necesități, dorințe, aspirații umane, istoricește condiționate de practica socială”¹.

Exprimând o poziție asemănătoare cu cea de mai sus, un alt axiolog arăta că: „valorile se găsesc în bunuri, dar ele apar într-un proces dialectic de interacțiune între subiect și obiect ca produs al acestei interacțiuni, astfel încât actul valorificator pornește de la o anumită structură construită și nu de la capriciile subiectului. (...) Valorile sunt astfel

¹ Ludwig Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, Ed. Politică, București, 1970, p.40. Vezi și *Dicționar de filosofie*, Ed. Politică, București, 1978, p.759.

produse ale creației reprezentând scopuri, dorințe, intenții sau idealuri transformate în produse de tip specific corespunzând anumitor cerințe sociale și jucând un anumit rol”.¹

Apreciem însă că originarea valorii în relația subiect-obiect (pe baza corespondenței obiectului de valorizat cu trebuințele, necesitățile, idealurile umane, (chiar determinate social) nu se poate departaja hotărâtor de pozițiile relativiste, psihologice, cu toate neajunsurile lor. Rolul subiectului în relația axiologică subiect-obiect nu se reduce la raportarea pasivă a „calităților” obiectului la trebuințele subiectului și la constatarea „satisfacției” sau „insatisfacției” resimțite.

Trebuințele, necesitățile, aspirațiile, așa cum demonstrează psihologia, nu pot constitui pentru subiectul axiologic (valorizator) decât impuls și direcționare spre acțiunea de satisfacere a lor, fără a-și trasa cu claritate în conștiință nici limitele, nici conținutul. Subiectul tinde în acțiunea de satisfacere a unei trebuințe spre obiectul cu anume calități, dar și aceasta funcție de caracterul mai mult sau mai puțin stresant al dezechilibrului fiziologic, al trebuinței, căci, dacă subiectul nu va putea obține „obiectul” preferat, el se va mulțumi și cu un altul, mai puțin dorit, dar care, în cazul respectiv, îi satisface trebuința.

Necunoscându-li-se limitele, mereu în transformare, cu participarea din partea socialului și biologic-fiziologicului nedeterminată și contradictorie, trebuințele, aspirațiile nu pot oferi teren decât pentru nașterea și polarizarea senzațiilor (dar polarizarea se întâlnește în tot regnul animal).

Relația axiologică, astfel concepută, poate da naștere cel mult unui sentiment (subiectiv și relativ). Senzațiile și

¹ Ion Pascadi, *Din tradițiile gândirii axiologice românești*, Ed. Științifică, București, 1970, p. 21.

sentimentele umane sunt diferite de la individ la individ, chiar dacă este vorba de relația lor cu unul și același obiect.

În acest context, ierarhizarea, esențială în valorizare, nu se poate înlăptui deoarece ea presupune criterii obiective și raționale. Acest lucru iese pregnant în evidență în cazurile în care „obiecte” cu o înaltă încărcătură pozitivă-afectivă pentru un subiect sunt încadrate, chiar de către acesta, ierarhic, în urma altora cu o încărcătură afectivă-pozitivă mult mai redusă.

Dacă se admite, totuși, obiectivitatea trebuințelor, aspirațiilor, idealurilor subiectului (datorită faptului că sunt generate de necesitatea naturală sau socială), acestea se transformă, din criterii ale valorizării în valori. Dealtfel, scopurile, idealurile, aspirațiile au fost și sunt tratate ca valori de foarte mulți axiologi. Istoria, sociologia etc. demonstrează însă că un subiect axiologic (individ, chiar colectivitate) conștientizează numai extrem de rar nevoile și trebuințele sociale de ansamblu, globale. De multe ori, trebuințele, aspirațiile de moment ale unui individ sau ale unei colectivități vin chiar în contradicție cu necesitățile (obiective) ale sistemului social global. Relația axiologică nu poate fi, deci, numai o „relație de consum” a obiectului de către subiect, ea fiind în primul rând o relație activă de construcție a valorii.

Considerăm că nu se justifică identificarea valorii cu însăși relația axiologică subiect-obiect. Nici chiar Marx, definind omul, în esența sa, ca „ansamblul relațiilor sociale”, nu a avut, pe de-a întregul, intenția de a identifica omul cu relațiile sale sociale, ci a dorit, mai de grabă, să sublinieze, într-un anumit context social-istoric și teoretic, că ceea ce deosebește pe om de alte viețuitoare este viața sa socială, rațională, organizată. Omul rămâne însă și o ființă biologică, după cum el își manifestă un anumit grad de libertate atât față de natură, cât și față de societate.

A identifica omul cu relațiile sale sociale ar însemna o cădere în extrema viziunii abstracte asupra omului.

În explicarea valorii, majoritatea covârșitoare a axiologilor sunt încă prizonierii unei viziuni gnoseologice, folosită în explicarea adevărului și a cunoașterii în general, sub influența teoriei cunoașterii lui Aristotel și a gnoseologiei kantiene.

Cea mai influentă teorie consideră că originea adevărului se află în relația subiect-obiect, iar valabilitatea lui constă în adecvarea la realitatea obiectivă. Deci, aplicând teza lui Vianu, putem aprecia că în acest caz nu se ajunge să se explice originea adevărului prin valabilitate și valabilitatea prin origine, ca în axiologie.

Desigur, adevărul are, cert, și dimensiuni axiologice. El a fost postulat chiar de foarte mulți filosofi ca valoare supremă, centrală. Parafrazând însă o celebră apreciere, noi afirmăm că *a fi valoare este o necesitate pentru adevăr, dar a fi adevăr este indiferent pentru valoare.*

Încă odată, se vedește că relația axiologică nu este identică cu cea gnoseologică.

Valoarea nu poate fi nici exclusiv relație axiologică. Aceasta, ca raport între subiect și obiect, se evidențiază prin mobilitatea foarte accentuată, determinată de factori psihologici individuali sau sociali, ceea ce nu permite surprinderea și sublinierea elementelor de constanță, viabilitate, care dau valabilitate valorii, supralicând însă inconstanța, mișcarea, transformarea, diacronia care, desigur, sunt coordonate ale valorii, dar care nu pot căpăta sens decât în corelație cu primele, cele care asigură în cea mai mare măsură funcționalitatea valorii și îi afirmă valabilitatea.

Momentele esențiale în relația axiologică subiect-obiect le constituie, într-adevăr, *polarizarea și ierarhizarea*. Diferența dintre ele trebuie însă formulată cu claritate, *polarizarea explicând originea valorii, iar ierarhizarea, valabilitatea ei.*

De aceea, trebuie să modificăm datele relației axiologice, căci valorizarea nu se poate înfăptui în adevăratul ei sens, axiologic, în relația subiectului cu un singur obiect, ci doar prin punerea în relație, de către subiectul axiologic, a obiectului cu ansamblul „câmpului de obiecte” din „experiența” sa.

Între obiectele care constituie „câmpul cognitiv-afectiv” al subiectului axiologic există cu necesitate unele care îi asigură „legătura” cu ceilalți membri ai societății. Aderența la acestea constituie o condiție *sine qua non* a integrării individului într-un anumit grup social, colectivitate etc. Aceste obiecte reprezintă adevărate „modele” sociale. Ele sunt obiectele, faptele, materiale sau ideale care asigură în mod *obiectiv* funcționarea sistemelor sociale în care există.

Kant și neokantienii intuiseră necesitatea unui model care să asigure *valabilitatea* valorii: *imperativul* (care trebuia să fie necesar și universal, adică *absolut*).

Ca toți absolutiștii, ei dau însă rabat unei prejudecăți metafizice, moștenită prin tradiție încă din filosofia antică.

Aceasta constă în identificarea ilicită între „obiectiv” și „absolut”, pe de o parte, și între „subiectiv” și „relativ”, pe de alta, cu neajunsurile semnalate.

Între acestea nu trebuie pus semnul identității. „*Obiectivul*” nu este „*absolut*”, decât ca tendință, ca formă de manifestare a relativului în practica socială, aceasta neînsemnând că el nu există, ci, doar că „obiectiv” nu înseamnă „absolut”.

Revenind la problema „modelului”, trebuie subliniat, de asemenea, că omul poate conștientiza sau nu funcțiile, calitățile, utilitatea obiectelor care asigură funcționarea sistemului. Însă numai conștientizând funcțiile *modelului*, care sunt generate obiectiv de existența și funcționarea sistemului, subiectul poate ierarhiza alte obiecte (în funcție de

corespondența lor cu modelele, acordându-le statut de valori).

„Modelele” trebuie privite cel puțin în două planuri: 1. ca norme (modele ideale, construite teoretice, abstracte); 2. ca bunuri (modele concrete, empirice, materiale).

Între aceste două categorii de „modele” există aceleași raporturi dialectice de determinare și condiționare ca și între „obiectiv” și „subiectiv”, „real” și „ideal”.

Sistemele sociale și funcționarea lor sunt „obiective” (există independent de conștiința și voința individului), fără să fie „absolute”, căci sunt supuse schimbării, transformării, evoluției social-istorice. „Modelele” care le asigură funcționarea sunt și ele „obiective”, fără să fie „absolute”, căci sunt supuse metamorfozărilor, odată cu transformările de la nivelul sistemului.

Valorile apar într-un *sistem social* care funcționează, un sistem social viu, ele neputând fi raportate direct la sistem și la funcțiile sale, aceasta făcându-se numai teoretic, abstract, întotdeauna raportarea (valorizarea) fiind mijlocită de un anumit „model” (material sau ideal), preexistent cu necesitate atât față de subiectul axiologic individual, cât și față de obiectul de valorizat. Raportarea obiectului de valorizat direct (nemeditată de model) la necesitățile sistemului nu este posibilă nici datorită faptului că, de cele mai multe ori, nevoile sistemului nu sunt conștientizate de către subiect.

Momentul ierarhizării propriu-zise a obiectelor este esențial, subliniind rolul pe care îl joacă *raționalul* în valorizare. Trebuie, de asemenea, să evidențiem și legătura indisolubilă dintre diferite ipostaze în care apare personalitatea umană (subiectul), care nu va fi niciodată, în fapt, fragmentată în compartimente: axiologic, gnoseologic, estetic, praxiologic etc. Ea va fi întotdeauna un *întreg*, reunind funcțional toate aceste momente. Aceasta face ca axiologicul să sufere

influența gnoseologicului, psihologicului, praxiologicului etc. și, de asemenea, să influențeze la rândul său astfel de relații.

Valoarea nu se poate identifica cu obiectul de valorizat, el fiind doar purtătorul unor însușiri transformate, umanizate, dar și netransformate și neumanizate, *obiectul putând exista, ca atare, și în afara relației axiologice cu subiectul, valoarea însă, nu*. De aceea „modelele” nu reprezintă valori propriu-zise, ele existând și funcționând ca „obiecte” și în afara relației axiologice cu un subiect. „Modelele” pot să îndeplinească rolul de *criterii obiective în valorizare*.

Valoarea înmănușează caracteristicile obiectului și subiectului, caracteristici de ordin material și ideal, natural-obiective și psihologic-subiective, realizând unitatea „subiectivului” cu „obiectivul” într-o permanentă deschidere spre realitate.

Valoarea exprimă sinteza între calitățile obiectului și disponibilitățile de receptare și transformare (umanizare) ale acestuia de către subiectul axiologic și se obiectivează prin locul acordat obiectului într-o anumită ierarhie, în urma demersului axiologic subiect-obiect-model.

Valoarea nu se identifică nici cu acțiunea, deși aceasta are un rol deosebit în valorizare.

Atenția acordată în aceste rânduri procesului de valorizare, ca fiind determinant în lămurirea coordonatelor valorii nu înseamnă o identificare între relația axiologică (subiect-obiect-model) și valoare. Ierarhizarea valorilor, implicată prin existența unui *sistem de valori* anume, nu reprezintă ceva imuabil. Valorile alcătuiesc un *sistem deschis* al vieții sociale.

Considerăm că, în această perspectivă, se poate arăta, împotriva absolutiștilor, că originea socială a valorilor nu le anulează valabilitatea și se poate argumenta împotriva relativiştilor că susținerea valabilității valorilor nu anulează componenta subiectivă a acestora.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

ADLER, Alfred, *Sensul vieții*, Editura IRI, 1995.

AIFTINCĂ, M., *Valoare și valorizare*, Editura Academiei, București, 1994.

ANDREI, Petre, *Opere sociologice*, vol. I, II, III, Editura Academiei, București, 1973, 1975, 1978.

* * * *Antologie de filosofie românească*, vol. I – IV, Editura Minerva, București, 1986. Antologie, prefată și prezentări de Mircea Măciu.

ANTONIADE, Constantin, *Opere*, Editura Eminescu, 1985.

ARISTOTEL, *De anima, Parva naturalia*, Editura Științifică, București, 1996. Traduceri de N. I. Ștefănescu (*De anima*) și Șerban Mironescu și Constantin Noica (*Parva naturalia*).

ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988. Traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel.

ARISTOTEL, *Fizica*, Editura Științifică, București, 1996. Traducere și note de N. I. Barbu.

ARISTOTEL, *Metafizica*, Editura Academiei, București, 1967. Traducere de Șt. Bezdechi, note și indice alfabetic de Dan Bădărau.

ARISTOTEL, *Organon*, vol. I și II, Editura IRI, București, 1997. Traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian.

AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristotele*, P.U.F., Paris, 1963.

AUGUSTIN, *De Dialectica*, Editura Humanitas, București, 1991.

BACHELARD, Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1934.

BACON, Francis, *Noul Organon*, Editura Academiei, 1957.

BACON., Francis, *Despre înțelepciunea anticilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

BAGDASAR, N; BOGDAN, V; NARLY, C., *Antologie filosofică, Filosofi străini*, București, Casa Școalelor, 1943.

BAGDASAR, N., *Scrieri*, Editura Eminescu, 1988.

BALCA, Nicolae, *Istoria filosofiei antice*, Editura Patriarhiei, București, 1982.

BANU, Ion, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

BARNES, J., *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1996. Traducere de I.-L. Muntean.

BARKER, Ernest, *Greek Political Theory*, London, 1960.

BĂLCESCU, Nicolae, *Opere*, vol. I, Ediție îngrijită de G. Zane și Elena G. Zane, Editura Academiei, 1974.

BĂNICĂ, Marian, *Valoare și sistem*, Editura Zodia Fecioarei, Pitești, 1997.

BĂDĂRĂU, Dan, *Scrieri alese*, Editura Academiei, București, 1979.

BERGSON, Henri, *Les deux mœurs de la morale et de la religion*, Gallimard, Paris, 1946.

BLAGA, Lucian, *Trilogia cunoașterii*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943.

BLAGA, Lucian, *Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946.

BLAGA, Lucian, *Despre conștiința filosofică*, I, II, Lito, Schildkraut, Cluj, 1947.

BLAGA, Lucian, *Aspecte antropologice*, Uniunea Națională a Studenților, Centrul studențesc, Cluj, 1948.

BLAGA, Lucian, *Hronicul și cântecul vârstelor*, Editura Tineretului, 1965.

BLAGA, Lucian, *Pietre pentru templul meu*, în *Zări și etape*, Editura pentru Literatură, 1968.

BLAGA, Lucian, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.

BLAGA, Lucian, *Opere*, vol. I, Editura Minerva, 1974.

BLAGA, Lucian, *Ființa istorică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

BOBOC, Alexandru, *Kant și neokantianismul*, Editura Științifică, București, 1968.

BOBOC, Alexandru, *Istoria filosofiei contemporane*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976.

BOBOC, Alexandru, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Editura Politică, București, 1983.

BOBOC, Alexandru, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, Editura Științifică, București, 1971.

BOBOC, Alexandru, *Limbar și ontologie*, Editura Didactică și Pedagogică, R. A., București, 1997.

BOBOC, Alexandru, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, Editura Științifică, București, 1973.

BOCHENSKI, J. M., *Formale Logik*, 2 Aufl., K. Alber, Freiburg / München, 1962.

BONNARD, André, *Civilizația greacă*, III, Editura Științifică, București, 1969.

BOOLE, G., *The Mathematical Analysis of Logic*, Oxford, Blackwell, 1952.

BOTEZATU, P., *Constituirea logicității*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

BRÉS, Yvon, *Psihologia lui Platon*, Editura Humanitas, București, 2000. Traducere de Mihaela Alexandra Pop.

BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et moderne*, Nouvelle édition, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1954.

BRUN, Jean, *Europa filosofică*, traducere din franceză de Aurelian Cojocă, Editura Pandora, Târgoviște, 2002.

BRUNSCHVIG, L., *Les étapes de la philosophie mathématique*, 3-e ed., Paris, P.U.F., 1947.

BURNET, J., *Greek Philosophy*, Londra, 1962.

CAILLOIS, R., *Le mythe et l'homme*, Gallimard, Paris, 1938.

CALOGERO, G., *Studi sull Eleatismo*, Roma, 1932.

CARNAP, Rudolf, *Semnificație și necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972.

CASSIRER, Ernst, *Eseu despre om, o introducere în filosofia culturii umane*, Editura Humanitas, București, 1994.

CAZAN, Gh. Al., *Fundamentul filosofiei lui Mircea Florian*, Editura Politică, București, 1981.

CAZAN, Gh. Al., *Istoria filosofiei românești*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984.

CAZAN, Gh. Al., *Introducere în filosofie*, Editura Actami, București, 1997.

CHOW, Yin-Ching, *La philosophie chinoise*, P.U.F., Paris, 1961.

CIORAN, Emil, *Exerciții de admirație*, Editura Humanitas, București, 1997.

COMARNESCU, Petru, *Kalokagaton*, Editura Eminescu, București, 1985.

COPELSTON, Frederick C., *Philosophies and cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

CROCE, Benedetto, *Estetica*, Editura Univers, 1974.

CROITORU, Rodica, *Judecata, între estetic și metafizic*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

CUSHING, James, *Concepte filosofice în fizică. Relația istorică dintre filosofie și teoriile științifice*, Editura Tehnică, București, 2000.

DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922.

DESCARTES, René, *Două tratate filosofice. Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filosofia primă*, traduse de Constantin Noica. *Viața și filosofia lui René Descartes* de Constantin Noica, Editura Humanitas, București 1992.

DEWEY, John, *Human Nature and Conduct*, New York, Holt and Co., 1922.

DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1934.

DIELS, H., *Anaximandros von Milet*, 1923.

DILTNEY, W., *Delimitarea științelor spiritului*, în *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate* de Al. Boboc și I. N. Roșca, partea I, Editura Universității București, 1986.

DIMA, Teodor, *Explicație și înțelegere*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

DIOGENES Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, Editura Academiei, București, 1963. Traducere de C. I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian.

DIDEROT, Denis, *Scrieri despre artă*, Editura Meridiane, București, 1967.

DRĂGHICESCU, Dumitru, *Le problème de la conscience, Étude psychologique*, Paris, F. Alcan, 1907.

DRĂGHICESCU, Dumitru, *Ontologia umană*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

DUFRENNE, Mikel, *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Paris, P.U.F., 1972.

DUPRÉEL, Eugène, *Les sophistes*, Neuchatel, 1948.

DUPRÉEL, E., *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922.

DURKHEIM, Émile, *Sociologie et philosophie*, Felix Alcan, 1924.

DUMITRU, Mircea, *Explorări logico-filosofice*, Editura Humanitas, București, 2004.

DUMITRIU, Anton, *Istoria logicii*, vol. I-IV, Editura Tehnică, București, 1993-1998.

ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, *De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, Editura Universitas, Chișinău, 1994. Traducere din limba franceză de Cezar Baltag. Tipărit după machetul ediției: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 1986.

ELIADE, Mircea, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993.

ELIADE., Mircea, *Traité d'Histoire de Religions*, Payot, Paris, 1975.

FILLIOZAT, Jean, *Filosofia Indiei*, Editura Humanitas, București, 1993.

* * * *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. I, 1, 2, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979. Redactori coordonatori: Adelina Piatkowski și Ion Banu, studiu istoric de I. Banu.

* * * *Filosofia indiană în texte*, studiu introductiv, traducere, notițe introductive și note de Sergiu Al. George, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975.

FLONTA, Mircea, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoașterii*, Editura ALL, București, 1994.

FLORIAN, Mircea, *Cosmologia elenă*, Editura Paideia, București, 1993.

FLORIAN, Mircea, *Îndrumare în filosofie*, București, 1923.

FLORIAN, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I și vol. II, Editura Eminescu, București, 1985, 1987.

FLORIAN, Mircea, *Filosofie generală*, Editura Garamond Internațional, București, 1995.

FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

FREGE, Gottlob, *Scrieri logico-filosofice*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977.

FREEMAN, Kathleen, *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, „Fragmenta der Vorsokratiker”*, Oxford, 1959.

FRIEDLÄNDER, P., *Plato*, New York, 1958.

FROMM, Erich, *Texte alese*, Editura Politică, București, 1983.

GADAMER, H.G., *L'Etique dialectique de Platon*, Paris, 1994.

GAISER, K., *La dottrina non scritta di Platone*, Milano, 1994.

GHIDEANU, Tudor, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Editura Junimea, 1981.

GHIȚĂ, Simion, *Titu Maiorescu*, Editura Științifică, București.

GIGON, Olof, *Der Ursprung der griechischen Philosophie, von Hesiod zu Parmenides*, Basel, 1945.

GILBERT, K. E.; Kuhn, H., *Istoria esteticii*, Editura Meridiane, București, 1972.

GOLDSCHMIDT, V., *Le Paradigme dans l'œuvre de Platon*, Vrin, Paris, 1987.

GRÜNBERG, Ludwig, *Axiologia și condiția umană*, Editura Politică, București, 1972.

GULIAN, C. I., *Axiologie și istorie în gândirea contemporană*, Editura Academiei, București, 1991.

GULIAN, C. I., *Structura și sensul culturii*, Editura Politică, București, 1980.

GUSTI, Dimitrie, *Politica și etica, Opere*, vol. II., Editura Academiei, București, 1969.

HABERMAS, Jurgen, *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică, București, 1983.

HARTMANN, Nicolai, *Ethik*, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1927.

HARTMANN, Nicolai, *Estetica*, Editura Univers, București, 1974.

HAZARD, Paul, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, Editura Univers, București, 1981.

HEGEL, G. W. Fr., *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, București, 1965.

HEGEL, G.W. Fr., *Istoria filosofiei*, vol. I, Editura Academiei, București, 1969.

HEGEL, G. W. Fr., *Prelegeri de estetică*, vol. I și II, Editura Academiei, București, 1966.

HEGEL, G. W. Fr., *Prelegeri de istoria filosofiei*, II, Editura Academiei, București, 1964.

HEIDEGGER, Martin, *Originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982.

HEIDEGGER, Martin, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929.

HEILBRONER, Robert L., *Marxism: for and against*, W. W. Norton & Company, New York, 1980.

HELIADÉ-RĂDULESCU, Ion, *Echilibru între antiteze sau Spiritul și materia* (1859 – 1869), București, 1869.

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, 1950.

HUSSERL, Edmund, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994.

HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*, 2 vol., Halle, 1900-1901

IANOȘI, Ion, *Moralități: Idei inoportune*, Editura Cartea Românească, București, 1995.

IANOȘI, Ion, *Sublimul în estetică*, Editura Cartea Românească, București, 1983.

* * * Ion Ianoși, *O viață de cărturar*, Editura ALL, București, 1998.

IONESCO, Eugène, *Note și contranote*, Editura Humanitas, București, 1992.

IONESCU, Nae, *Roza vânturilor* (1926-1933), Editura Hyperion, Chișinău, 1933.

* * * *Istoria filosofiei românești*, vol. II (1900-1944, partea I), Editura Academiei, București, 1980. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață.

IVANCIU, Ioan C., *Ființă și valoare în gândirea filosofică a lui Louis Lavelle*, Editura Academiei, București, 1979.

* * * *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie*, Editura Minerva, București, 1971, 1984.

JAEGER, Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923.

JASPERS, Karl, *Texte filosofice*, Editura Politică, București, 1986.

JASPERS, Karl, *La foi philosophique face à la révélation*, Plon, Paris, 1973.

JEANNIERE, Abel, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse, avec la traduction intégrale des fragments*, Paris, 1959.

JOJA, Athanase, *Filosofie și cultură*, Editura Minerva, București, 1978.

JOJA, Athanase, *Istoria gândirii antice*, vol. I și II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

KANT, Immanuel, *Critica puterii de judecată*, București, 1940.

KANT, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, traducere din germană de Nicolae Bagdasar și Elena Moisiuc, studiu introductiv, glosar kantian și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1969.

KANT, Immanuel, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972.

KANT, Immanuel, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972.

KERNBACH, Victor, *Miturile esențiale*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.

KIERKEGAARD, Sören, *Traité du désespoir*, Gallimard, Paris, 1931.

KIRK - J., G. S.; RAVEN, E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1962.

KRIEG, C. W., *Chinesische Mythen und Legenden*, Zürich, 1946.

KRÄMER, H., *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Milano, 1982.

KRAMER, S. N., *Mythologies of Ancient World*, Chicago, 1961.

KRAMER, S. N., *Sumerian Mythology*, Philadelphia, 1944.

KUNTZ, Paul G., *The Serial Order of Values, Human Values Natural Science*, ed. E. Laszlo and J. B. Wilbur nr. 4, Gordon Breach, New York, 1970.

KOTARBIŃSKI, Tadeusz, *Tratat despre lucrul bine făcut*, Editura Politică, București, 1976.

- LAVELLE, Louis, *Traité de valeur*, tome. II, P.U.F., Paris, 1959.
- LAVELLE, Louis, *Manuel de méthodologie dialectique*, P.U.F., Paris, 1962.
- LÉVERQUE, Pierre, *Aventura greacă*, II, Editura Meridiane, București, 1987.
- LIICEANU, Gabriel, *Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii*, Editura Univers, București, 1975.
- LIICEANU, Gabriel, *Despre limită*, Ediția a II-a, Editura Humanitas, București, 1997.
- LEIBNIZ, G.W., *Opere filosofice*, I, Editura Științifică, București.
- * * * *Le Veda. Premier livre sacré de l'Inde*, I/II, Marabout. Verviers, 1967.
- LÉVY, Bernard-Henri, *Aventurile libertății*, Editura Albatros, București, 1995.
- LÉVY-STRAUSS, Claude, *Antropologia structurală*, Editura Politică, București, 1978.
- LIEURY, Alain, *Manual de psihologie generală*, Editura Antet, București, 1996.
- LOCKE, John, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică, București, 1961.
- LOEW, E., *Empedokles, Anaxagoras and Demokrit*, 1937.
- LOVEJOY, Arthur O., *Marele Lanț al Ființei. Istoria ideii de plenitudine. De la Platon la Schelling*, Editura Humanitas, București, 1997.
- LOVINESCU, Eugen, *Titu Maiorescu (1840 – 1917)*, București, 1940.
- LUKASIEWICZ, J., *Aristotle's Silogistic*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- LUTOSLAWSKI, Vincenty, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Longmans Green & Co, Londra, 1897.
- KUHN, Thomas S., *Tensiunea esențială*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.
- MAIORESCU, Titu, *Prelegeri de filosofie*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1980.

MAIORESCU, Titu, *Jurnal I*, Editura Minerva, București, 1975.

MAIORESCU, Titu, *Scrieri din tinerețe* (1858 – 1862), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981. Ediție îngrijită de Simion Ghiță.

MAIORESCU, Titu, *Critice*, Editura Minerva, București, 1984. Ediție îngrijită de Domnica Filimon. Antologie și repere istorico-literare în redacție de Mihai Dascal.

MANSION, A., *Introduction à la Physique aristotelicienne*, Louvaine, Paris, 1946.

MARCUSE, Herbert, *Scrieri filosofice*, Editura Politică, București, 1977.

MARGA, Andrei, *Reconstrucția pragmatică a filosofiei*, Editura Polirom, Iași, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Ideologia germană*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1958.

MARX, K., ENGELS, F., *Despre artă*, vol. I, Editura Politică, București, 1958.

MARX, K., ENGELS, F., *Opere*, vol. 13, Editura Politică, București, 1962.

MARX, K., ENGELS, F., *Opere*, vol. 21, Editura Politică, București, 1965.

MĂCIU, Mircea, *Sociologia lui Petre Andrei*, Editura Politică, 1969.

MEHEDINȚI, Simion, *Titu Maiorescu*, Editura Cartea Românească, 1925.

MILL, John Stuart, *Despre libertate*, Editura Humanitas, București, 1994.

MIROIU, Adrian, *Ce nu e existența*, Editura Șansa, București, 1994.

MIROIU, Mihaela, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Editura Alternative, București, 1995.

MOISIL, Gr. C., *Știință și umanism*, Editura Junimea, Iași, 1979.

MOORE, G. E., *The Conception of Intrinsic Value*, Philosophical Studies, New York, Hartcourt, Brace, 1922.

MORAR, Ecaterina, *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, Editura All, București, 1998.

MORAR, Vasile N., *Etica. Filosofia binelui și știința moralei*, Editura Metropol, București, 1994.

MORAR, Vasile N., *Etica și mutațiile valorice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

MORAR, Vasile, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2001.

MORARU, Marietta C., *Valoare și etos*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1916.

MORAU, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

MORET, A., *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926.

MÜNSTERBERG, Hugo, *Philosophie der Werte, Grundzüge einer Weltanschauung*, 2. Aufl., J. A. Barth, Leipzig, 1921.

MUȘU, Gh., *Lumini din depărtări*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

NEAGOE Basarab, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Editura București, 1971, ediție îngrijită de Dan Zamfirescu.

NEAGOE, Florica, *Istoria filosofiei moderne. Renașterea de la Petrarca la Bacon*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975.

NEAGOE, Manole, *Neagoe Basarab*, Editura Științifică, București, 1971.

NEGULESCU, P.P., *Istoria filosofiei contemporane*, vol. 1, București, 1941.

NEGULESCU, P.P., *Geneza formelor culturii*, Editura Minerva, București, 1993.

NICOLAE, Olahus, *Nicolae Românul (1493 – 1568)*, Editura Științifică, București, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, București, 1917.

NIETZSCHE, Friedrich, *Amurgul zeilor*, Editura Antet XX Pres SRL, București, 1993.

NOICA, Constantin, *Devenirea întru ființă. Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Humanitas, București, 1998.

NOICA, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978.

NOICA, Constantin, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, Editura Cartea Românească, București, 1980.

NUYENS, Fr., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, F. Alcan, Paris, 1931.

PANAITESCU, P. P., *Manuscrise slave*, Editura Academiei, București, 1959.

PASCADI, Ion, *Din tradițiile gândirii axiologice românești*, Editura Științifică, București, 1970.

PAVEL, Constantin, *André Malraux. Literatura valorilor umane*, Editura Junimea, Iași, 1980.

PÂRVU, Ilie, *Arhitectura existenței*, Editura Humanitas, București, 1990.

PÂRVU, Ilie, *Infinitul și infinitatea lumii*, Editura Politică, București, 1985.

PIAGET, Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Paris, 1948.

PIANKOFF, Al., *Mythological Papyri*, New York, 1957.

PIRU, Al., *Istoria literaturii române de la origini până la 1830*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

PLATON, *Opere*, Editura Științifică, București, I – 1974, II, 1976, III – 1978, IV – 1983, V – 1986, VI – 1989, VII – 1994.

PLEȘU, Andrei, *Minima moralia*, Editura Cartea Românească, București, 1988.

POINCARÉ, Henri, *Știință și ipoteză*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

POLIN, R., *Les création des valeurs*, P.U.F., Paris, 1945.

POPESCU, Ion Mihail, *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor, Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga*, Editura Eminescu, 1980.

POPPER, Karl R., *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981. Studiu introductiv și note de Mircea Flonta, traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwig Tivig.

POPPER, Karl Raimund, *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kagan Paul, London, 1957.

POPPER, K.R., *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., Routledge and Kegan Paul, London, 1945.

POPPER, K.R., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Basic Books, New York, and Routledge & Kegan Paul, London, 1962.

POOPER, K.R., *The Logic of Scientific Discovery*, translated by K.R. Popper, with the assistance of Julius Freed and Ian Freed, Basic Books, New York, and Hutchinson & Co., London, 1959.

POOPER, K.R., *Back to the Presocratics and Other Essays on Prearistotelian Cosmology*, ed. A.F. Peterson, Routledge, London, 1992.

RALEA, Mihai, *Scrieri*, vol. 2, Editura Minerva, București, 1977.

RAYMOND, Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Librairie Plon, 1961.

RÂMBU, N., *Filosofia valorilor*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1997.

RIBOT, Théodule, *Logica sentimentelor*, Editura IRI, 1996.

RICKERT, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 4. und 5. verbesserte, Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1921.

RICKERT, Heinrich, *Obiectul cunoașterii. Introducere în Filosofia contemporană*. Texte alese, traduse și comentate de Al. Boboc și I. N. Roșca, Editura Garamond, București (f.a.).

RICOEUR, Paul, *L'histoire et vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1955.

ROBIN, Léon, *Platon*, Alcan, Paris, 1935.

ROBIN, Léon, *Aristote*, P.U.F., Paris, 1944.

ROȘCA, Al. (coordonator), *Psihologie generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976.

ROȘCA, D. D., *Existența tragică*, Editura Științifică, București, 1968.

ROȘCA, D. D., *Oameni și climate*, Editura Dacia, Cluj, 1971.

ROȘCA, Ioan N., *Introducere în axiologie. O abordare istorică și sistematică*, Editura Fundației România de Măine, București, 2002.

RUSSELL, Bertrand – *Introduction to Mathematical Philosophy*, G. Allen & Unwin, London, The Macmillan, New York, 1930. Ediția franceză: Bertrand Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, Payot, Paris, 1970.

RUSSELL, Bertrand; WHITEHEAD, Alfred, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, 1962.

SAMSON, A.P., *Eseuri despre gândire*, Editura Cartea Românească, București, 1983.

SARTRE, Jean Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1964.

SARTRE, Jean Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1964.

SARTRE, Jean Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Editura Nagel, Paris, 1946.

SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, fünfte, durchgesehene Auflage, in *Gesammelte Werke (G.W.)*, Bd. II, Bern und München, Francke Verlag, 1966.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Studii de estetică*, Editura Științifică, București, 1974.

SIMIONESCU, Dan; BULUȚĂ, Gheorghe, *Pagini din istoria cărții românești*, Editura „Ion Creangă”, București, 1981.

SPENCER, Herbert, *Eseuri despre educație*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973.

SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie des Weltgeschichte, vol. I, Gestalt und*

Wirklichkeit (Einleitung). C.H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 1920.

SPERANȚIA, Eugeniu, *Mic tratat despre valori în Resorturile psihologice ale evoluției umane*, Cluj, 1937.

SPINOZA, Baruch, *Etica demonstrată după metoda geometrică și împărțită în cinci părți*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

STOICA, Stelian, *Etica durkheimistă*, Editura Științifică, București, 1969.

STRAUSS, Claude Lévy, *Tropice triste*, Editura Științifică, București, 1968.

STRAWSON, P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Macmillan, London, 1965.

SURDU, Alexandru, *Neointuiționismul*, Editura Academiei, București, 1977.

ȘERDACOV, V. N., *Iluzia binelui. Valorile morale și credința religioasă*, Editura Politică, București, 1988.

TĂNASE, Alexandru, *Lucian Blaga, filosoful poet, poetul filosof*, Editura Cartea Românească, București, 1977.

TOMA D'Aquino, *De Magistro*, Editura Humanitas, București, 1994.

TONOIU, Vasile, *Dialectică și relativism. Ideea de referențial*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.

TSATSOS, Constantin, *Filosofia socială a vechilor greci*, Editura Univers, București, 1979.

TUDOSESCU, Ion, *Ordine și hazard*, Editura Adevărul, București, 1996.

ȚUȚEA, Petre, *Lumea ca teatru*, Editura Vestala – Editura Alutus-D, București, 1993.

UEBERWEGS, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, ed. 11 (Karl Praechter), Berlin, Mittler und Sohn, 1920.

VATAMANIUC, D., *Lucian Blaga (1895-1961). Biobibliografie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977.

VIANU, Tudor, *Introducere în teoria valorilor, întemeiată pe observația conștiinței*, Editura Cugetarea, București, 1942.

VIANU, Tudor, *Originea și valabilitatea valorilor în Introducere în teoria valorilor*, Editura Cugetarea, București, 1942.

VIANU, Tudor, *Jurnal*, Editura Eminescu, Ediția a II-a, 1970.

VIANU, Tudor, *Estetica*, Editura pentru Literatură, București, 1968.

VIANU, Tudor, *Opere*, vol. 6, 7, Editura, Minerva, 1976, 1978.

VIANU, Tudor, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, 1979.

VIANU, Tudor, *Filosofia culturii*, Editura Eminescu, 1982.

VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *Introducere în istoria filosofiei medievale*, Editura Enciclopedică Română, București, 1973.

VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, Editura Minerva, 1982.

VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *Modernitatea ontologiei aristotelice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983.

VLĂDUȚESCU, Gh., *O enciclopedie a filosofiei grecești, filosofi, filosofii. Concepte fundamentale*, vol. I, Editura Paideia, București, 1994.

VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *O istorie a ideilor filosofice*, Editura Științifică, București, 1992.

WALD, Henri, *Limbaj și valoare*, Editura Enciclopedică Română, București, 1973.

WHITE, Leslie A., *The Concept of Culture*. Beth Dillingham, Ed. Burgess Publishing Company, Mineapolis, Minnesota, 1974.

WHITEHEAD, A.N., *Process and Reality*, Free Press, New York, 1969.

WINDELBAND, Wilhem, *Einleitung in die Philosophie*, 3. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1923.

WINDELBAND, Wilhem, *Istoria filosofiei grecești*, Editura Moldova, Iași, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Caietul albastru*, Editura Humanitas, București, 1993. Traducere de M. Dumitru, M. Flonta, A. P. Iliescu.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credință religioasă*, Editura Humanitas, București, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 2001. Traducere de M. Dumitru și M. Flonta.

WRIGHT, Georg Heinrik von, *Normă și acțiune*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

XENOFON, *Amintiri despre Socrate*, Editura Univers, București, 1981.

XENOPOL, A.D., *Scrieri sociale și filosofice*, Editura Științifică, București, 1961.

ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 7, Darmstad, 1963.

CUPRINS

Cuvânt înainte / 7

Introducere. Philosophia perennis și axiologia / 9

PARTEA I
ÎNTRE MYTHOSUL NECESAR
ȘI RAȚIUNEA SUFICIENTĂ

Capitolul I

De la mýthos la lógos / 25

Capitolul II

Filosofia greacă presocratică / 67

Capitolul III

Filosofia ca posibilă axiologie / 93

Capitolul IV

Raționalsimul, de la „universalul abstract” la „universalul concret” / 127

Capitolul V

Logică și Teologie sau relația analitică-metafizică la Aristotel / 165

Capitolul VI

Immanuel Kant și axiologia / 225

Capitolul VII

Momente semnificative în filosofia (axiologia) secolului XX / 249

PARTEA A II-A
VALORI ALE FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI
ÎN CONTEXT EUROPEAN

Capitolul I

Elemente de protofilosofie și axiologie românească / 273

Capitolul II

Dezvoltarea gândirii filosofice în secolul al XIX-lea / 301

Capitolul III

Logica valorii în opera lui Petre Andrei / 335

Capitolul IV

Concepția axiologică a lui Tudor Vianu / 357

Capitolul V

Metafizica valorilor în opera lui Lucian Blaga / 389

Capitolul VI

Axiologia și ontologia valorii / 427

Bibliografie selectivă / 437

B.C.U. "M. EMINESCU" IASI
B.C.U. "M. EMINESCU" IASI

1285/05

Cu adevărat, filosofia nu dispune de nici un adevăr.
Dar nimeni nu va intra în lumea adevărilor, dacă n-a
trecut prin filosofie...

EMIL CIORAN

12 8505

ISBN: 973-690-365-6